

الدكتور زكي نجيب محمود

فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

دار الشروق —

فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

الطبعة الثالثة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

تسجيلات: ص.ب. ٨٠٦٤ - هاتف: ٣٦٨٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٧٦٢ - بريدا بالشوك - تلخكس: HHOKK 80125 L.E
القاهرة: ١٩ شارع جنازات خلف - هاتف: ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٣٤٥٧٩ - بريدا: شروق - تلخكس: HHOKK UN 82091

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بقى على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التى جاءت — كما يقول الشاعر نفسه عنها فى مقدمة نثرية قدمها بها — لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة — والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها — لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر البريطانى الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكم الأفواه ، وتكم الأنفاس حيناً ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها النفوس ويحركون للعقول ، طلباً للحرية ، ولما أن طالأت أعوام الحرب ، أخذ القلق يذب فى أنفس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطلبه حتى تزول عنة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهى قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التى تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول للقصيدة بين يديك إلى ترجمة لكل مفكر حر لا يريد لحرية أن تحدها قيود .

فإذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبلدفاعه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقى تراثنا الفكرى والدينى مع روح العصر التى يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أماننا المشككة الرئيسية فى حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن ، وللى يومنا هذا ، وهى : كيف نوحّد بين تراثنا القوى والإسلامى من جهة ، وعوامل الفكر والحضارة فى هذا العصر من جهة أخرى ، توحيداً يدمج الجانبين معاً فى وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلى والطابع العالمى فى آن معاً ، وقاسم أمين بكتايبه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصرى الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وباللستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون فى الناس دعواتهم صريحة فى الصحف والكتب ، فإن العشرة الأعوام الثانية التى شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتى كان من نتائجها السياسية فى مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل فى الريف ليتّرجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبى العلاء » و « محمد حسين هيكل » يكتب أول قصة طويلة فى أدبنا الحديث وهى قصة « زينب » ، والعقاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها اللروة فى قصيدة « ترجمة شيطان » .

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت نبتت من أقدام المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأخذت آثارها تتراكم في النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ، وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والنقد : والفلسفة ، والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا في هذا البحث الشامل ، أن نلتبس على الطريق معالمه الرئيسية ، متمثلة في مؤلفات أو في حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما نصادفه من معالم الطريق ، في العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن ، كتاب « الديوان في الأدب والنقد » الذي أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حملة نقدية في مجال الشعر ، يبغيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تنطمس معالمها في سواها فينمحي وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز ، ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة الضعف الشديد التي آلت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة لصور الظلمة إبان الحكم التركي ، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون ، إذا عددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم البلاد ، نهاية حقيقية - إن لم تكن نهاية شرعية - للعهد التركي ، فلما انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتدت الرغبة عند المصريين في أن يلتمسوا ملامح شخصيتهم الضائعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكروهم بمجدهم الماضى ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتخلص بها أصحابها من ركافة العهد التركي ، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورصاتها ، وساعدهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجه خلال القرن الماضى من دواوين الشعراء القدامى ، فرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذلك فضلا عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبى ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفى بكتابه « الوسيلة الأدبية » الذى أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، وعرض هذه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود سائى البارودى هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعرى ثم تبعه أحمد شوقى ، وحافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذى وفد من سوريا ليقم في مصر ، وعلى أبدى هؤلاء جميعاً عاد الشعر العربى إلى سابق مجده ، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الأوروبية التى اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من ضلتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة — رغم قوتها — كانت حركة « إحياء » للقديم ، ولم تكن في صميمها « تجديداً » يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يهتمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغى للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التى كانت تنقص شعر هؤلاء في نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تهتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربى ينبغى عن الجماعة قبل أن يعبر

عن ذات نفسه الفريدة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن ينشق جهده الشعري في مدح وهجاء وفي تهنتة ورتاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات هـ

وكان رواد الحركة الجديدة التي لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء القديم ، بل أرادت أن تضيف قima جديدة من شأنها أن تؤول بالمجتمع إلى التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق في هذه القيود بين ما يبيء مع إحياء التراث ، وما يبيء عن ضعف الحياة في عصورها المتأخرة ، أقول إن رواد حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكري ، والعتاد ، والملازني ، الذين أدخلوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من القرن ، على النهج الذي كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء - برغم هذا - ليشوا يسلمون أمامهم القضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذي ذكرناه : « الديوان في الأدب والنقد » يوجه به صاحبه (العتاد والملازني) حملة مدمرة نحو أمير الشعراء عندئذ « أحمد شوقي » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبي صفحة ، ليفتحا للناس صفحة جديدة .

وكانما سمة الحركات الفكرية أن تسير في خطوات مثلثة ، فمن طرف إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة في الشعر يقفون موقفا عنيداً من شعراء البعث ، لكن العقد الرابع من هذا القرن لم يكذب يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ، وكان صاحب فكرتها والداعي لها أحمد زكي أبو شادي ، وقد تألفت هذه الجماعة الأدبية في خريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين مله وملهب من ملهات الشعر ، فرأينا من أعضائها من يجرى مع التقليد في شعره - مثل رجال حركة البعث أنفسهم : شوقي ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحي جديدا متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي (وهو طيب) وعلى محمود طه (وهو مهندس) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سنرجع المرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

٣

ومن معالم الطريق فيما بين الحربين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أى شئ آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه على عبد الرازق (١٩٢٤) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطاع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم الذي كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تسر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يتحم أن يكون للدولة خليفة ، وما أغنانا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجت فيها الجامعة الأهلية التى كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التى كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية

الطب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتم الثورة السياسية ، ولم يكذب بعضى عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه فى « الأدب الجاهلى » ، الذى ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمى جديد ، يترسم خطوات المنهج الديكارتي فى البحث ، يفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمى ، صوابا لا يرتكز على تمحيض سابق لفكرة معينة ، فإذا كان المعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر الفلانى قد عاش فى العصر الفلانى ونظم القصائد الفلانية ، فلنفرض بادئ ذى بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضى فى البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهى إلى ما يؤدى إليه السير المنهجى من نتائج . . . ولأنها لقفزة طويلة نحو البحث الفكرى ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك فى صحة التصوص الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلى المجرد .

ولأنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التى نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها فى نهايات القرن التاسع عشر ، يستدعى من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية - كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغانى كتابه فى « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . وفى سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملئ السبيل » (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين) ، ليكون هذا الكتاب الجليل تطبيقا للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعنى به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول فى مقدمته لهذا الكتاب « إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر فى فروع العلوم الحديثة ، مما يجعلنى أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل حوسه ونقله إلى العربية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي ، أخذت معاولة تهلم في بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير ، ويهتما من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمي وأدبي ، تهلم أسلوبيا قديما لتحل محلها أسلوبا جديدا ، هو الأسلوب العلمي العقلاني القائم على الدرس والتمحيص .

وهنا نذكر كاتبنا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر عن « نظرية التطور » - مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان - لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارئاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليلبغ به هدفاً واحداً جعله نصب عينه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامة موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعالم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامة موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة اللفظية عنابة تستنفد كل طاقاتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأي معنى ينقلونه إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلغرافي » في الكتابة أنه نجى العبارة خادمة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تمحش فيها لفظة واحدة لا تخضع للمعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من التعلق الفكري ، الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبدوان وكأنهما قضيضان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلّى عن الطابع المحلى المميز ، ولا تقتصر فى مسابقة العالم المعاصر ؟ هنا كنت تجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستجيب ثلاث أساليب فى الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبا ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعى ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية - علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة - أخذنا مطلقا غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة بقواعد الأسلوب العربى اللتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد ، وكان من حسن الطالع أن وقعت فى هذه الطائفة جبهة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكى ، المازنى ... وغيرهم ، فلهؤلاء جميعاً مجموعات من مقالات كتبوها خلال الفترة التى نتحدث عنها ، ثم جمعوها فى كتب يمكن أن تطالع أى كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأقدمين فى تألف وانسجام . إذ قد نجد فصلاً عن هومر أو شكسبير أو شلى ، يعقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومى أو المتنبى ، وهكذا .

للعقاد فى هذه الفترة « مطالعات فى الأدب والحياة » (١٩٢٤) ، « ساعات بين الكتب » (١٩٢٩) و « المازنى » « حصاد الهشيم » (١٩٢٤) و « قبض الريح » (١٩٢٧) و « صنلوق الدنيا » (١٩٢٩) وإن القارئ ليلسك من مجرد المقارنة بين عنايات الكتب عند الأول وعنايات الكتب عند الثانى ، أن هذين الزميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا فى طريقة تناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكرا وأسلوبا ، والثانى جاد فى فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة فى طريقة عرضه ، ولهيكى من أمثال هذه المجموعات الجماعية بين

الثقافيتين « في أوقات الفراغ » (١٩٢٥) سبقه كتاب من جزءين عن جان چاك روسو (١٩٢١ - ١٩٢٣) أسهم به في إثراء الفكر السياسى الذى صاحب الثورة السياسية ، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو فى طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازنى ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العابس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازنى ، ويكتفى بروح سمحة منبسطة الأسارير تسرى بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته فى الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعا عربياً قديماً بأسلوب غربى جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمى مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قنبلته الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلى ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر رائعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول فى مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيفون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون للعقل ، ولا يثقون إلا به ، ولا يطمثون إلا إليه ، وهم لذلك يضيفون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الفداء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يتصدون له بالتحليل والمقارنة فهذا هيكى يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه (أى طه حسين) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يثقون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم فى نفسية طه وفى نظرته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفى لتبينه أن نقرأ معا مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « فى الأدب الجاهلى » . . . إن بين فى الأدب الجاهلى ، و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي حاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يجلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس ؛

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو « لم يتطور في نفسه ولا في نظريته للحياة » كما يعلل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كلتيهما قد اجتمعتا فيه على نحو يجسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لا نزال نأمل أن نبغله من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتاب على هامش السيرة « حين قال عن طه حسين - بطريقته الفكاهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للغريبيين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد ، وقديما قال نابليون في الروس : إنك إذا حككت الروس بدا لك الترى ، وفي معنا أن تقول إذا حككت طه حسين برفق ، بدا لك الأزهرى القح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور في نفسه وفي نظريته للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأينا بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٩) ليقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية ، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا يمتثلون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا ترك للحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المقال ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الدائمة من أجل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراثنا فنحييه ، وذراعا إلى الثقافة الأوروبية فننقلها ، وإنه بلحدير بالذكرفى هذه المناسبة ، أن نشير إلى عدد من المجلات التي ظهرت عندئذ وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفعل الأدوات الثقافية التي هزأت النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، ستظهر بوادره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - وأما هذه المجلات التي نشير إليها ، فهي « السياسة الأسبوعية » التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و « البلاغ الأسبوعي » الذي كان يكتب فيه العقاد ، و « المجلة الجديدة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و « الرسالة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و « الثقافة » التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدلل باسمها وبنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على « الترجمة » عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و « النشر » للخطائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و « التأليف » الجديد الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غذاءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

٤ -

لأحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيا بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لأحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنضج ما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد ، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرة وبذلك الرأي مرة أخرى ، مما يدل على أن فوران الآراء والمذاهب لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، مادامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكرى الجديد الذى كان المصريون عندئذ فى سبيل إقامته ، ومما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم فى بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتعميقها لجرى التاريخ .

وأول موضوع نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسى بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافى الجديد : ما هى الأصول الأولى التى نرد المصريين إليها ؟ أى أصول فرعونية أم هى أصول عربية لانجاوزها إلى ما وراءها فى التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكل عاد فتبين وجه الخطأ فيما بدأ بالدفاع عنه ، فقد بدأ هيكل — بمناسبة صدور كتاب عن (قصص البردى) لعالم أثري عصرى (١٩٢٦) — بدأ هيكل فى ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين « اتصالاً نفسياً وثيقاً ينساه كثيرون ويحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات فى نظم الحكم وفى العقائد الدينية وفى اللغة وفى غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين همروا وادى النيل فى ألوف السنين التى سبقت المسيحية » .

فيرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يومنون بأن جنورنا عربية ، وبأنه من العبث أن نردها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في متاهات القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « اشتهر بالرأى الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فسطوه في المقالات ... حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جدد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر - رأس البلاد العربية - قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة » وبعد أن يمضى الزيات بأسلوبه الهلالي البليغ في التهم من الفكرة للفرعونية وأصحابها يلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، ولما ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

• • •

ونسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، ومرة أخرى ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن المتعارضين لم يثبتوا على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأي هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، في طرح الحكيم المشكلة بقوله : إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة مميزات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ، حتى تبين بليلنا مهمته : هذه هي المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنونا من ختام للعقد السابع من القرن العشرين) ... ويمضى الحكيم في حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداهما بالأخرى على نحو يصعب معه فصلهما ، لتمييز الواحدة من الأخرى ، لكن هذا الفصل أمر لا يد منه ، إذا أردنا أن نقين أنفسنا ، ويعرض الحكيم تحليله هو على قرائه ، قيين - أولا - أن دراسة الفن المصرى والفن الإغريق كفيلا بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآدميين عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه الملاحظة الصغيرة تطوى تحتها الفرق كله ، نعم ، كل شيء مسترخى عند المصريين ، عار جلى عند الإغريق ، كل شيء فى مصر خفى كالروح ، وكل شيء عند الإغريق عار كالمادة . كل شيء عند المصريين مستر كالنفس ، وكل شيء عند الإغريق جلى كالمنطق ، فى مصر الروح والنفس ، وفى اليونان المادة والعقل » ، وبعد هذه المقارنة يجرى الحكيم مقارنة أخرى تتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق تماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أى الحياة ، وعند العرب السرعة ، والخلاصة هى أنه « من المستحيل أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر » و « لا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هى الروح ، هى السكون ، هى الاستقرار ، هى البناء ، والعرب هى المادة ، هى السرعة ، هى الطعن ، هى الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب وجهها الدرهم ، وعنصرها الوجود ، أى أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟ إنى أتمنى للأدب المصرى الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف » :

ويرد طه حسين على الحكيم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الفوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطر إلى الضرب في مجاهل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : « نحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا سبيل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين نفزع لنقيم عليه بناء أدبنا الجديد ؟ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ » ويمضى الدكتور طه حسين في رده على الحكيم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويجب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر فى الحياة المصرية دائماً ، والذى سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتينا من اتصالها بالأمم المتحضرة فى الشرق والغرب . جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين فى العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجة فى القرون الوسطى ، ويجيئها من أوروبا وأمريكا فى العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين فى فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد فى تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة وتجديدها دون أن تكون هنالك الفكرة التى ينقلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهنالك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء الفترة التى نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق المجددين ، ومصطفى صادق الرافعى مثلاً متطرفاً لفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدباء الصنعة يكتبون وكل مهمهم
محصور في تأليف استعارة خلافة أو مجاز جميل ، أو كناية بارعة ، أو غير
ذلك من الفقايع ، فلذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يمن
أقل عناية بالموضوع الذى يكتب فيه ، وإنما يعتمد إلى الفقايع ، فيؤلف
منها عبارة خلافة ، فيتوكل بها لإنشاءه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يعجز
أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخالص » . . . وكتب كلكل في موضع
آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف
رعوسها ، فإذا نظرت لم تر سوى الماضى ثم هى مع ذلك لا ترى كل الماضى ،
وهى لو استطاعت أن تفعل ذلك . ، لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر
والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضى خلال تلسكوب
العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتترك أن روح العلم هى
روح نشوء وتطور » .

ويرد الرافعى على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى
التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فمن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ،
وشاءت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح يهتم اتهامات مصلرها
عجزه عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر
سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الرافعى فيما ذهب إليه ، فيقول :
« نعتقد أن الأستاذ الرافعى يسرف في هذا الحكم ، ولعل مصدر إسرافه . . ،
أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه
أخطأ الدوق وإنما أخطأ الدوق لأنه أخطأ الفهم ، إن بعض أنصار المذهب
الجلديد . . . قد أخطوا من اللغة العربية وآدابها بحط لا بأس به ، وإن قوتهم
في اللغة الأجنبية وآدابها لم تحملهم على أن يضيعوا حفظهم في اللغة العربية
وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس ضعفا ، وليس اعتيالا
لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذى تفوقوا فيه » .

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان الفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يمكن أن يختلف المختلفون على أى الثقافتين يجب علينا الالتئام إليها في نهضتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعى بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم : كان السؤال هذه المرة هو : أى الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أى ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تعليقا على كتاب أصدره أنطون الجميل عن « شوق شاعر الأمراء » ، فجاءت في هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتينيين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين ، خلاصتها أنه الأولين يتقنون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثا ظريفا في صالون ، وأنه الآخريين يتقنون الأدب تقنلا موضوعيا يضرب في باب الموضوع بغير اصطناع الظرف الاجتماعى الواجب اصطناعه في ندوات الأصدقاء ، وكأنه العقاد فيها كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقا بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح في مفكرينا وأدبائنا أنفسهم ، فن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخا للأدب أو شارحا له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبياً أو شاعراً .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح ، زاعما أن « ليس هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب ، نقد يعتمد على هذا الذوق الفني العالى الذى أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من القرنين السابع والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرعوا آيات البيان اليونانى واللاتينى وذاقوا آيات الفن اليونانى والرومانى لأنفسهم ، أو كوت لم هذه القراءة ذوقا عاما مشتركا بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره

لأن هذا الجوهر واحد، يستمد من هوميروس وبندار وسوفوكل وأرسطوفان وأفلاطون .

٥

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة التي يمكن أن ننبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك في الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة جاوزت ذلك كله ، جاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية ، قلن كان الشعر صورة مألوفة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فإذا لو أجرينا عليهما المحاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديدتين في البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصيدة وفي المقالة ، وبقي أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا الجادة في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب » وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض في حوادثها عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الفنى والفقر .

ونمضى إلى العقد الثالث من القرن ، ففردى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي الملهم بين الكتاب

ليصبح خلافا فكريا فلسفيا - حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي ، وهى كلها - بمعنى من المعانى - محاولات فى سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أهى تغوص بنا إلى جذور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم فى عودة الروح ؟ أم هى جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يتمثل هذا الجمع فى ترجمة طه حسين لحياته ، وفى مسرحيات شو- الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » فى موضعها الزمى من تاريخنا الفكرى الحديث ، شاهدا قويا على رغبة المصرى - إذ يرى نفسه فى دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب - فى أن يثبت ذاته إثباتا يجعلها « مصرية » خالصة تتميز بطابع خاص ، وهى ذات تصارع الزمن لتخلد وتستعصى على الفناء ، ثم هى فى هذا الصراع لا تجمد ولا تمجد إلا لكى تثور حين يظهر لها من أصلابها زعيم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طفقت تجمع أوصال أخيها أوزيريس الممزقة المبعثرة حتى أعادته كائناً سويا تدب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجرى الحياة فى مصر أبدا على مر التاريخ الطويل : يمزق أشلاءها من يمزق ، لكن ذلك لا يطول طويلا حتى يتولاها زعيم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمة سوية ممثلة بملوابع الحياة .

ونمضى مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد أنفسنا أمام حصاد غنى من ثمار القريحة الأدبية فى القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزل هى هى ، وأعنى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نخله من شخصيات تصورها بوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب بحسب استعداده وطريقته فى الخلق الفنى ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن ، لمسه في قصته « عودة الروح » ،
 فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - في مسرحيته « أهل الكهف »
 (١٩٣٣) التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المقدس وفي القرآن
 الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من عواطف الإنسان ،
 فهؤلاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى
 الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون
 عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ
 قرن كامل ، فلا يطبق العيش بعد أن انفصلت روابطه بالناس من حوله ،
 وهذا حبيب يلتبس بحبيبه ، فيلتقي بحفيده لها ، شبيه بها ، فيحسبها الحبيبة
 القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه الحفيده ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة
 الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحتملانه ، وهكذا قل في
 سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية
 فيؤثر الموت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحي العظيم ، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوة غيبية
 لا قبل للإنسان بردها ، فإن أوهه خياله - أو أوهه العقل المحدود -
 بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت الفاجعة ونزلت المأساة ، وللملك
 لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشا سعيداً ، من أن يجها في ظل إيمانه
 وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية في حدودها مهما ضاقت
 تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيس بين ما يسمى بالشرق
 وما يسمى بالغرب - في التسميم الثقافي لمجموعات البشر - وهو أن الغرب
 يدعى بعلمه العقلي أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية
 هناؤها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، آثر أن يستمع إلى صوت
 وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعلم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا
 شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، فقل إن في الغرب
 علما وفي الشرق تصوفا ، وإن التصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو في مسرحية أخرى له : مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغرق على فهمه العقل ، ولم يكن له بد - إذا أراد الوصول - من أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهذا العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لو جعل أدواته هي الحواس التي تشتهى ، والعقل الذي يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها - زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فإذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعمالنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع » . . . ولا نترك توفيق الحكيم في ثلاثينات هذا القرن . دون أن نذكر كتابه « يوميات نائب في الأرياف » الذي يقدم صورة نقرة للحياة في الريف المصري ، ومدى ما كان يفصم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهي لا تراعى حقائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت في الثلاثينات قصتان للصديقين المازني والعقاد ، فقصة المازني عنوانها « إبراهيم الكاتب » (١٩٣٢) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب ، وهي انحصاره في ذاته ، وأما قصة العقاد فعنوانها « سارة » (١٩٣٨) وهي - كزميلتها - تحلل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جلدبة ، هي الزاوية التي يكون فيها الحب عقلا كله ، والحياة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان في قصتهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وهذا تكون هاتان القصتان مكملتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديانها - لقصة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ؛ فكلها تجسيد للنتائج التي تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبوبة بعقل حبيبها ، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدها المأمول .

٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتلوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون نتيجتها على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ففي أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - ينطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضى الأمة العربية يجثرونه ، ويمحون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الخيل الصاعد صورة مجدهم الذى لم يكن ينبغي لقيضان الثقافة الغربية أن يطفئ عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم تحطان ثقافيان في حياتنا ، فسارا جنبا إلى جنب ، تكون الغلبة آتانا لهذا الخط ، وآنا آخر لذلك ، وأقوى بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل عصورها ، من اليونان فنانزا ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضمير هذين الخططين ليجعلا منهما كيانا واحدا كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكرا لنا بوجوب الجلد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستعد بها للحياة الجديدة التي لا بد أن تتمخض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكتون الماضي وينقبون في حناياه وخفاياه ويرسمون لنا صورا قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من « العبقریات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » (على) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » (أبي بكر) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتباً كاملة ... وسيظل هذا الاتجاه قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين روائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلاً في تضحياته ويطولاته ، ومما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تنصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، ففي تحليل العقيدة الإسلامية يصدر العقاد عددا من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله - كتاب في نشأة العقيدة الإلهية » (١٩٤٧) و « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأبطال خصومه » (١٩٥٧) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضيع هذه المعالم في غمرة النقل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات والثلاثينات ، قد وجدوا أحيانا ما يرر تساؤلهم : من نحن ؟ نحن فرعونيون أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجزائها روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحل كل هذه الروابط في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لنحلل عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير . . تلك كلها دراسات شغلتنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية هادئة حينما عنيفة أحيانا ، أولهما هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟ وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائما تدور فيه المساجلات ، يدافع عن الكتابة العامية فريق يضع جماهر الشعب نصب عينيه . ويدافع عن الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضى أن يكون اللسان واحداً مفهوما في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلا عن الحفاظ على التراث المشترك ، ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينات حينما ، تم مات ولم تقم له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فحيمى

فى تقرير قدمه سنة ١٩٤٤ الى المجمع اللغوى ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث فى تركيا من تسهيل فى عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التى كانوا من قبل يستخدمونها فى كتابة اللغة التركية ، ثم اقترح طرائق مفصلة لتنفيذ اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن ليمضى بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، فى مصر وفى غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التسهيل فى رسم العربية باللاتينية أن يضع على القارئ تبين اشتقاق اللفظ الذى يقروءه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذى لا نسب له . . . نعم ، وإذا ضل عن تبين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تبين إلا عليها ، وهى فى هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التى تكتب بالحرف اللاتينى ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف . . . الخ » . وتعرض للرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقيم الحجة من زاوية معينة .

وربما كان من أبرز الملامح فى حياتنا الثقافية فى الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أداه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولهما تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها نقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعليها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية تأكيداً للحرية ، والوضعية المنطقية تأكيداً للطريقة العلمية فى صياغة القول وفى فهمه على السواء .

فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرزاق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم المحامد ، فهو يحنى وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجبه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يروونه فعلا في توجيه الفكر الإسلامى ، وأما للباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزونا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « التمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى في سداجته الأولى ، وتتبع مدارجه في ثنابا العصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التى ينتهى إليها هذا الكتاب هى أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها - وهى نتيجة كونت مدرسة بأسرها في البحث الفلسفى منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلتا في حياتنا الثقافية ، فهما - كما ذكرنا - الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم . وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفيلسفين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصداء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بدوى في كتابه « الزمان الوجودى » (١٩٤٤) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربى هو زكى نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعى » (١٩٥١) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) .

إن العوامل المختلفة التي أدخلت تشمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن الماضي ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ توسع من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فن مطالبة بالحرية السياسية ، إلى مطالبة بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، باحثة عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضي ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أغلال المستبدلين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفزتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقياس إسرائيل اغتصاباً من الشعب العربي ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سياسية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتغمرت في ختام الثانية منهما خيال ثورة اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر ، ثم تجمهر — مطالبة للشعب كله — لا للفئة المحظوظة وحدها — بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة على أرضه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا اندلاها لروح الغضب الكامن في الصدور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة الفاسدة ، ويستبدل بها أوضاعاً جديدة — تحقق له الآمال التي ظلت تترامى على أفلام الكتل وفي أذهان المفكرين .

٧

كان الهدف الواضح الظاهر لشقي مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق روح مصرية جديدة ، تنسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز الملشود

يتطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم - أعنى عليّة المثقفين - بل يعدّاهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل الشعب كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة ١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، وللأدب ، والسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون وأن يفكر المفكرون ، وأن يتغنّى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ، تكون مصر جزءا منها .

أخذت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين يكتب عن « المعذبين في الأرض » كما يكتب سواه في نفس الاتجاه ، لإرهاصا لثورة اجتماعية اقتصادية ، ونخالد محمد خالد يكتب « من هنا نبدأ » و « مواطنون لارعايا » فتحدث كتاباته أثرا في رقعة واسعة من القراء ، لأنه بلجا إلى طريقة في الكتابات تجمع في يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي كانت معتزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية الاجتماعية الجديدة ، هادفا إلى خلق للعرب المسلم الحر المعاصر في آن معا ، ويحيى حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغترب في العلم الأوروبي ، وعمد فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروحه السمحة وقلمه الهادئ ليشيع فينا نفحة التجديد الذي يقيم بنيانه على أسس الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخذت كلها تتجمع لتلتقي في عزيمة واحدة ، تنتظر الجلود التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة قلبا ، ليبلر بلورا جديدة ، تثبت لنا نباتا جديدا ، وكانت هذه الجلود هي ثورة ٣٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تتسع للشعب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثقة عن تأكيدنا للذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجته من الفقر أو الغنى : نعم لقد كانت الخيوط الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام النائرة ، فنرى إلى أي حد تغلغلت الثورة في أعماق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

ففي الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يجرب الشعر المرسل ، الذي يحتفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، على أيدي نثر من الشعراء الذين أراحوا أن يفاجئونا بالجديد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نفصوا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذي يحتم أن يجيء بالوزن على صورة بعينها ، وأن تكون للقافية شروط تجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجتراً كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزاءها في الثلاثينات ، وأعنى بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » - أقول إن هذا الكاتب المفكر

كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته « فيض الخاطر » - أعلن أن الأدب الجاهل قد جنى على الشعر العربي جنابة كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلا بعينه للشعر ، بل ومعاني بعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وها هم أولاء الشعراء المحدثون قد سنحت لهم الفرصة فتأروا على الشعر التقليدي شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطى حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة النائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكنى بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وتري أن الوعاء القديم ما زال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أعنى أنك تجد من أدباء المسرح من حطم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديدا في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوبا ومضمونا . فالشاعر المسرحي عزيز أباظه يتابع لإخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إتناحه الأدبي منذ العشرينات ، لم يفت - ما زال كأول عهده ، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليجرب

قلمه وذهنه في الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوي فيكتب مسرحيات شعرية في موضوعات تسير الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل محتفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئة نائرة معنة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والقصص يجرى على نسق مبتكر ، بل ونخسبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نعمان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفي الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك (مثل رشاد رشدي) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأقلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث البخارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلدا نخلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » والعقاد في « ساره » وعمود تيمور في « سلوى في مهب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجاءت قصصهم تحليلاً لأفكار - وخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقلى ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أعمق وأصل ، ولكنهم يرواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نقوس القراء الذين يربلون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يبذلونه فى أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية باللغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعى » و « إحسان عبد القدوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف غراب » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وليبت ماضية فى طريقها للثورى ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ؛ بعد أن مالوا مضمونهم الأدى نحو الفكر الاشتراكى الحديد ، ونحو إبراز المفارقات التى كانت تقسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم فى المضمون ، ومسايرتهم للروح الثورية - مازالوا يحافظون على الأسلوب الذى بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده فى ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذى بدأ إنتاجه القصص منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التى استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامحة إلى التشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفنى توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القوى الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطلق يصوره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناء أدنى محكم ، ومن خير الأمثلة لفنه الحديد ثلاثية صور بها ثلاثة أجيال تتابع فى أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، لبرز فى تطورها خلال الولد والولد والحفيد ، معالم تطورنا جميعاً فى عصرنا الثورى الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لتتظر فيما صاحبه من نقد أدبى ، فنجد هنا المدارس تقتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعاً يدل بذاته على معالم التغير فى وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والاعتقاد ، والملازمي وغيرهم ، ينقدون وكأنما في خلفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين في موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسي ما يكون ، وليكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد في أدبه ، لكنته مطالب بتجريد فنه الأدبي ، ثم هم بعد ذلك يختلفون في الأساس الذي يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبي : أيكون هو نجاح القطعة الأدبية في التغلغل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أديباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعها تبدل في الموقف النقدي ، إذ أخذت المذهبية الاجتماعية والسياسية (الأيديولوجية) شيئاً فشيئاً تحتل مكانتها كأساس للنقد . ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شيء سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية هادفة نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكي الجديد ، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادفة على هذا النحو ، كان من العبث وضباع الوقت والجهد أن تناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجي في الأعوام الأخيرة « محمد منلور » وما يزال يجري عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العالم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر في محيطنا الأدبي حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكّدون أهمية « الشكل » في القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكّدون أولوية « الموضوع » وإلا فلو خلّت الكتابة من موضوع يمس مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً وهواً ، وهنالك نقاد يقفون في نقدهم عند القوّم الفني المشجّع بقراءات عريضة وثقافات متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فها هنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاورة - وإن لم تكن متآلفة - فتمة من الدارسين - من أساتذة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع الجلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية « شوقي ضيف » الذي ينصرف بجهوده نحو التاريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلماوى » التى استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء فى أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجمل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تحي - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولى » و « عائشة عبد الرحمن » التى تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهى فى مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها الجديد بالقديم .

وفى ميدان الفكر النظرى ، دراسات مختلفة المزرع تصدر تبعاً فى شتى الفروع ، لكن ما يلفت النظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية ، التى قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تنسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها فى صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتمس موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذى صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطنى كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القوى السياسى إلى حين .

٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروافد التي تمد التيار الرئيسي الكبير ، كل بحسب منبعه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب - إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية - نغلا يتسم بالتأييد المتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزى . وأشهر كتبه « متباد عصرى » الذى يجمع فى دراسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر فى مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبالى أجراء مصطبغاً بتأييد العربى القديم أو الغربى الجديد ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » - ومن خبر ما كتب قصة « قرية ظلمة » الذى يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هنالك المؤرخ الذى أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا فى عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التى تبرز صورة قومه مبرأة من الشوائب التى أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الراافى » ، وهنالك عشرات الباحثين توفروا على نشر النصوص القديمة وتحقيقها ، ومئات المترجمين الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما ينتجانه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة - وهنالك عدد ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبى والفن الشعبى فى مختلف صوره ، وصيب هذه الصور فى سياق متنسق من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التى لا غنى عن توضيحها إذا أردنا - كما نحن مريدون منذ أول القرن - أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويتزعم هذه الحركة « عبد الحميد يونس » الذى أنشئ له كرسي جامعى ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أخذت هذه الآثار الشعبية فى الأدب والفن ، تسرى فى كثير من المخلوقات الأدبية فى القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، ينقل عن تراث
 الآباء قيمه العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها وصناعاتها وتياراتها الفكرية
 والفنية ، ثم يتمثل ذلك التراث وهذه الحضارة ، تمثلاً ينتهي إلى
 أصالة وابتكار .

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكد المستعمر البريطاني يمس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب في صورتين من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثا ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تنبها مباشرا للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم ، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة . وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كائنة ما كانت جوانبها وميادنها ، وسرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سبر لأبطال الحرية تجسدا للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة لتمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، منقسمة شطرين : في أولها كان الاستعمار عسكريا سافرا ، وفي ثانيهما أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل

التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تقرير ذواتنا ، وتحصين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذ مداها يتسع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعاً لا يغيب عن سياق الحديث ، كلما مس الحديث قضايا التحرر الوطنى .

٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ، ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم مالبت القطبان أن التقيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة ، التى أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى - وقد صدر عددها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان - صحىحات قوية تنبه من غفنا . وتوقظ من استنام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا ، والنائمين أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أمانهم وأوهامهم أن التفتوا ، ولو أئذرونا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما عندها يخطر ببالهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإلثار ونفرق فى التحذير » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان صنوانها « مصر - ليرى بأى بلاغة عربية مينة ، وصفت حالة البلاد عندما أخذت أصابع الاستعمار تعيث بأمورها : « وأسفا على حالة الأهالى بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه بطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويتبعه عائلة وأولاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلهم . . . إن صدى أنينهم يتلى فى صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفريقية ، وميتبع السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطنى منهم فى البلاد من المهن ، إلا ما لا يلىق بالإنجليزى تعاطيه من «مفاسف الأمور ، كما هو فى البلاد الهندية ، وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضعفت - واتباع بواطل التهم - وإن يعدت أو استحال - حتى أخذ القزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر فى كل خطوة عثرة ، وفى كل نهضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الحى فى حياته أشنع من هذا ١٩ » .

يمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأفغانى ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها فى داخل البلاد أصداؤه تبلغ رسالتها وتزيد من قوتها ، فهاهو ذا عبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه فى اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يخطب قومه فى شئون السياسة - كما أطلق عليه « محامى الوطن » ، لقد استخدم النديم فى أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفى نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من ثره ، وثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا ،
على أن ما همنا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية
اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد
الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة
ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ،
فكان مما قاله عن الدولة الفاصية أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي
الأجانب ، حتى لا تمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فاختلت البلاد ،
« فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ،
وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك » ، وهي لا تستعمل أبنائها في
الحكم ، وتعلمهم عن الإدارات ؟ » وفي مقال له بعنوان « هذه يدى ،
في يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المخلصين
« فقطعها خير من وضعها في يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ،
وحيل واهية ، يظهر لك سعيه في صالحك ، وحبه لتقدمك . . ويصور
لك الأباطيل في صورة حقائق ، حتى يخدعك بها ، ويمول أفكارك
الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وعونه
الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من اللحظات النافذة عند النديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة
التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما اغتصب غاصب أرضا إلا بسبب
جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة
هو انصراف عن العلم ، « إن التهور والثورة مع الجهل والفراغ من
المعدات ، لا يفيدان إلا الخذلان » ولا نجاح لثورة على استثمار إلا إذا كان
أساسها التعليم والصناعة : « وما نجمت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف
وبعدت عن المصانع والفضن في الآلات ، واندفعت خلف الأهواء » (مجلة
الأستاذ في ١٨٩٢ / ٨ / ٣٠)

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر أثراً شامخاً من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دخيل ، لكنه — هذه المرة — أثر إيجابي بناء ، وضع البلور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التي ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق الوحدة العربية ، وإنما عنيت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود سامى البارودى (١٨٣٩ - ١٩٠٤) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر وحده ، بل يتجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ، ألا وهى دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضعفت العربية مع الضعف السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثمانى ، أراد البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادئة من بدايتها الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسعفته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ وجديد متطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجاً لا يتخاصم فيه الحاضر والماضى ، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحسته الحاضر ، والماضى سداه ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث — خصوصاً وقد أخفقت الثورة العراقية التى كان الشاعر أحد رجالها ، واحتل المستعمر البريطانى بلادنا — جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى فى طريق طويل ما نزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو أن نجى النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القوى المتميز ، وظروف العصر الذى نعيش فيه .

٣

وتمضى السنون — ويستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ، فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أقلام المفكرين والأدباء ، وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين : ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفى السيد ، وعبد العزيز جاویش ، ومن الشعراء شوقي وحافظ ؛ كانت حالة الضعف السیاسی قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر : وخدعت طائفة من مفكری الغرب عن حقيقة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السیاسة إلى العروبة من حیث هی جنس ، وإلى الإسلام من حیث هو دین ، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصدیا لذلك ، لأن التهمة إذا صدقت انتسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزیل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجدها ، وتمضى قدماً فى طريقها ، ومن هذا التیلیل ما حدث بین دعوى هانوتوفیا بتصل بخصائص الجنس الآرى والجنس السامى ، ورد الشیخ محمد عبده علیه لتفنید دعواه ، وكذلك ما حدث بین دعوى رینان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الأفغانى علیه لتفنید دعواه ، وها هی ذی دعوى ثالثة لتهجم آخر ، يتصدى للرد علیها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصرین ، یصفهم فیہ بالتأخر ، ویأخذ علیهم حججهم للنساء عن موارد العلم ومیادین الحیاة ، ثم لا یكتفى بذلك ، بل یربط هذا كله بالعقيدة الإسلامیة ، فرد علیه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « المصریون » مدافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك للوطن وأهله من عیوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هی أثر مباشر للحكم الفاسد الذى نكبت به البلاد أمدأ طویلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسیة : لیتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسیین أن یطالعوا الرد علیه ، اقرأ هذه العبارة - مثلاً - من رده على اللوق داركور ، لترى کیف رد التهمة

عن أهله رداً يوقع خصمه فيما هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركور
ينعى عالياً عدم وجود القوارق الاجتماعية عندنا ، ويعيبنا لأنه ليس
من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين
يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم
ودياناتهم » .

على أن هذه المعركة القلمية بين الدعوى ونقيضها ، قد حركت الكاتب
العربي إلى النهوض بعبء الإصلاح في ميدانه ، حتى لا نغمض العين على
تقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » (١٨٩٩) وأعقبه
بآخر « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) ليرد به على ١٠ قد وجه إلى كتابه الأول
من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة . لستدعي ذكر جريدة المؤيد التي
أنشأها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) ، والتي ظهر فيها الكتاب
فصولاً امتدت على شهرين وهي نفسها الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن
الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد
الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن
الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس
بإرادته لا بإرادتهم ، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم » . « والمستبد علو
الحق ، عدو الحرية وقاتلها ، والحق أبو البشر ، والحرية أهمهم ، والعوام
صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل
يفسده ، ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة
المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى
الشرطي ، إلى الفراش ، إلى كناس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد
في أخلاق الناس أنه يرغم الأتباع منهم على ألفه الرياء والنفاق - ولبئس
السيئتان - ويعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمين ، حتى عن الانتقاد

والفضيحة : لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقي عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة » .

لم تكن هذه الدعوى الاجتماعية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أخذت منذ أوائل هذا القرن تشغل أصحاب الأعلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب عن جنازة مصطفى كامل يقول : « ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يحترق ، المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص تقابلت معه قلباً مجروحاً ، وزوراً مخنوقاً ، ودعشة عصية بادية في الأيدي وفي الأصوات . كان الحزن على جميع الوجوه ... » .

وإن هذا لينقلنا إلى أدب سياسي جياش بال عاطفة ، أنشأه قادة الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ، عبد العزيز جاویش .

أما مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) فهو — كما قال عنه لطفي السيد ، برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر — « كان شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية ، حتى لبسها ولبسته ، فصار بينهما التلازم اللحنى والعرفى فإذا ذكرت مصطفى كامل بخير ، فإنما تطرى الوطنية ، وإذا قات الوطنية فإن أول ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء واحد » يكفينا منه هنا مثل واحد ، نقبسه من خطبته الكبرى في الإسكندرية : (١٩٠٧) :

« تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلنا هذا الاستقلال إلا بعد حين طويل ، فنجيحكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطنتنا ، وهو باق ونحن زائلون ، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر ، وهى التى شهدت مولد الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنسانى كله ؟ إن العامل الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن هذا الاستقلال المصرى ، ونبتهج به وندعو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون كذلك لا محالة

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية اتجهت إليها الأمم في ماضى البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترمى إليه في مستقبلها ، فلا الدساس تخيفنا : ولا التهديدات تفغنا في طريقنا ، ولا الشتائم تؤثر فينا ، ولا الخيانات تزعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التى تنصر بجانبها كل غاية

بلادى .. بلادى .. لك حبي وفؤادى ، لك حياتي ووجودى ، لك دمي ونفسي ، لك عقلي ولساني ، لك لبي وجناني ، فأنت أنت الحياة ، ولا حياة إلا بك يا مصر

هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأنًا ، وأجل طبيعة ، وأجل آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصفى سماء ، وأعذب ماء ، وأدعى للحب والشغف من هذا الوطن العزيز ؟ إني لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً .

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهى التى نظم بعدها على الغاياتي (صاحب ديوان « وطنيتي » الصادر سنة ١٩١٠) قصيدة وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع بقولك إن أردت مقالا فالقوم جنودك إن دعوت رجالا
لم تدر مصر سوى هلاك توهمه فترى به آلامها آمالا

وفي ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاویش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان اللواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني ، وفي إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجاویش في مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية أخذت منذ بدء الاحتلال المشثوم تتدلى في مهاوى الضعف والاضمحلال ، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها » ، ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقاومة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيها القلم . . لو كنت سيفاً لأغمدتك في صدور من يحاربونك ، أو سهماً لأنفذتك في أعماق قلوبهم ، ولو كنت جواداً لوجدت لك في ميادين النزال مجالاً للكر والفر . . . » .

وكان يقابل هذه الجلوة المشتعلة من الوطنية في جريدة اللواء ، فكر منطقي هادئ في جريدة « الجريدة » التي كان يحررها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفى السيد - كما يقول عنه العقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصلاح » .

وحسب العشرة الأحوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يوحد قلوب الأمة في قلب واحد نابض ، ودنشواي قرية في محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين ، فهاجم الناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، فثار العميد البريطاني في مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لحاكمه المصريين ، فقضت بإعدام أربعة من الأهالي ، وبإحلاله وبالحبس على ثمانية ، ونفذ الإحلال والإعدام في دنشواي علناً ، فكان

للك رد فعل حنيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشعراء والكتاب
ينظمون وينشئون بكاء وورثاء ووطنية وإخاء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت حثرة قرية حكم الهوى في أهلها وقضى قضاء أخرق
إن أن فيها بئس مما به ، أو رن ، جاوبه هناك مطوق
وارحمتا لجناتهم ماذا جنسوا ؟ وقضاتهم ما عاقهم أن يتقوا ؟

وقال أحمد شوقي :

يادنشواى على رباك سلام ذهبت بئس ربوهك الأيام
شهداء حكك في البلاد تفرقوا هبات للشمل الشئيت نظام
مرت عليهم . اللحد أهلة ومضى عليهم في القيود العام
كيف الأرامل فيك بعد رجالها ؟ وبأى حال أصبح الأيتام ؟
عشرون بيتا أفقرت وانتابها بعد البشاشة وحشة وظلام
يا ليت شعرى في البروج حمام أم في البروج منية وحمام ؟
نيرون . . أو أدركت عهد كرومر لعرفت كيف تنفذ الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهالنا بأمر ، وجنم ضعف ضغيفه قسوة واشتدادا
أحسنوا القتل إن ضمنتهم بغو أقصاصاً أردتم أم كيادا ؟
أحسنوا القتل إن ضمنتهم بغو أنفوساً أصبتم أم جسادا ؟
ليت شعرى ألك محكمة التفتد ش عادت أم عهد نيرون عادا ؟
كيف يطلو من القوى التشقى من ضعيف ألى إليه القيادا ؟

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيها بين الحريين ، وقد اتخذت المقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والدعوة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق الدعوة ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهى الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد النفوس تمهيدا مباشرا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، عزفت كلها على وتر واحد ، إذ عزفت نشيد الفرد الإنسانى وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هى الجزء الثانى من ديوان عبد الرحمن شكرى (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازنى (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لهما ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازنى ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، ولأنهم - هؤلاء الثلاثة الشعراء - ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية وللحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد في مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يمارى في هذا القول فليراجع للتاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة اجتماعية فلم تكن نهضتها هذه مسبقة أو مقرونة بنهضة عالية في آدابها » وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك في ميدان الرواية متمثلة في قصة زينب ١٩١٤ للدكتور هيكى التى هى من أولى بهائى الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة في الريف ، وهو الشعور نفسه الذى جاءت رواية عودة الروح (١٩٢٩) لتوفيق الحكيم لتؤكدته .

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجري أنهر الصحف اليومية بأثر من الأدب السيامي المشتعل بحرارة الثائرين ، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السيامي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي علاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة « لأن الصناعات والعلوم للنفعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة مجبرة ، وضرورة من ضرورات النود عن الحياة تدفع إليها مغلوبة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أجل منه ، وتتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء اللوق وإعجاب الحس ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال ، منظوراً أو مسموعاً » (مطالعات في الكتب والحياة ، ص ٥٤) .

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » ، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشري من قيود التقاليد وفوز التسامح على التعصب ، مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أقدم العصور للآن » ثم يتلو على قارئه صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : مياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثله من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) من الداهين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فألف كتاباً عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦) لتكون ملحقاً أدبيا أسبوعياً لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدروا بنورها إرهاباً لعصر جديد ، وكانت تلك البنود - في رأى هيكل أول الأمر - بنوداً غربية صرفاً ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطئه . وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيها التربة الخصبة التي تستنبثها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية . وحياته الروحية لتتخذها جميعاً هدى ونبراساً ، ولكني أدركت بعد لآئ أنني أضع الهمز في غير منبته . فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبث الحياة فيه ، وانقلبت الشمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موللاً لوحى هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة . فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذرا النهضة الجديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامى هو وحده البذر الذى ينبت ويشمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وترى ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتوثق ثمرها بعد حين » (من مقدمة « منزل الوحي ») .

الحق أننا لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين تهب الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يمس الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازنى : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشغل أبنائه بقطع هذه الجبال التي تسد الطريق ، وبتسوية الأرض لمن يأتون بعدهم ، ومن الذى يذكر العمال الذين سواوا الأرض : ومهلوها ورصفوها ، ومن الذى يعنى بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلايد ، وبعد أن تمهد الأرض وينتظم الطريق يأتي نفر من بعدنا ويسبرون فيه إلى آخره ، وقيمون على جانبيه القصور شاهقة باذخة ، ويذكرون بقصورهم ونسئ نحن الذين أتاحوا لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغوا بالتمهيد عن التشييد ، فلندع الخلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق » (من مقدمة « حصاد الهشيم »)

لقد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد التي أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية — ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق الخلاص له شعاب كثيرة . منها أن نتزود بعلمه وثقافته لنقل الحديد بالحديد ، ولذلك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثتين ، وكانت أداة النقل الأساسية — هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع مثقلة بحصيلتها المنقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقداً ، فإذا كانت الصحف اليومية في المرحلة الأولى — كالموثيد واللواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه ، ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ، أول ما نذكره منها مجلة السفور التي صدر عددها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها عبد الحميد خملي منهاجها ، شارحا المواد بعنواها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجة في مصر ، ولكنها محجة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءتنا ومعارفنا وأمانينا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ، فنحن أمة محجة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن هذه العلل ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي عوارض تزول بزوال أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن و ثلاثيناته ، والتي ستكون هي للاداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفضل سلاح في استرداد حرياتنا المقتصبة من الغرب المقتصب ، ففيها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكأنما جاءت مجلة السفور حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفي السيد ، وآخرها « السياسة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي .

ولذلك قام خط آخر يوازي ذلك الخط ويوازنه ، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر النهل من معين الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازني ، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامه موسى ، ثم نشأت في الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولاً ، و « الثقافة » ثانياً لتحدثنا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة ، التي سنتحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربي الرصين ، الذي يعد في ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها ، والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يعد علامة من علامات التيسير بعصر جديد ، يركز على القديم ويفتح صدره للحديث .

٦

ولأنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك اللزعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، ونجحت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب ، تفك القيود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، عرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبان عشرينات القرن وثلاثينات دالة على تيار المقاومة العنيف ، ومدى سريانه في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء الغروبة جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب ألا نفرط في حق مواطنيه ، وألا نجامل الأولى نهوا المواطنين نهياً ، عن جشع لا يشجع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها من غدرهم في جحيم البؤس والمون
أبعد هذا نصوغ الشعر زخرفة ؟

وبلفت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (١٩٠٦ - ١٩٣٤) خذ قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كلدا على ما قد حل به ، وتطمح به إل السماء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم الداء والأعداء كالنسر فوق القمة السماء
أرؤو إلى الشمس المضيئة هازئاً بالسحب ، والأمطار والأنواء

* * *

النور في قلبي وبين جوانحي فعلام أخشى السير في الظلماء ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطردنا فذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .

وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها - وهي غالباً حركات للتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها - العودة بالذكرى إلى مجد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً يتجهون هذه الوجهة ، فبدعوا بالحدث عن أعلام الشعراء الأقدمين - وكان ذلك في العشرينات - ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه علو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالخصارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية وللديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ . فتدخل حركة المقاومة . - كما انعكست في الأدب - مرحلة ثالثة . فلتن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهما هنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمسرحية ، وذلك لأنهما الوسيطتان المواتعتان لتصوير المواقف والأشخاص : على أى نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا ، فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف نملأ القالبين بمضمون على أصيل ، غاب عليه - فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) - تصوير البؤس الذي أحاط بالناس ، ثم شيء من الكفر بالحضارة الغربية في ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هي الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قرينة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكنات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفراً بالعقل وما يؤدي إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التي ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان في طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين في قصصه التي كتبها في تلك الفترة : « شجرة اليؤس » (١٩٤٤) « وجنة الشوك » (سنة ١٩٤٥) و « الملعونون في الأرض » (سنة ١٩٤٩) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التي تسير الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تستفز الأريحة لما يصيب الإنسان الحر في كرامته على أبدي طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، على أن هذا الإنتاج الأدبي الخاص ، لم يحل دون أن يعضى عييد الأدب العربي في دراساته التي قصد بمعظمها إقامة النماذج المثلى ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » (١٩٥٠) و « عثمان » (١٩٤٧) و « علي وبنوه » (١٩٥٣) و « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠ ، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم .

وأما الثورة على العقل - ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية - فقد اضطلع بها توفيق الحكيم في مسرحياته التي صدرت

إبان الفترة التي نشير إليها ، فأصدر « سليمان الحكيم » (١٩٤٣) و « الملك أوديب » (١٩٤٩) وكتاتهما تبين أن العقل وحده لا يفي الإنسان عن الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأعنى الفترة التي توسطت بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها المفاذج الإسلامية الرقيقة ، فن المجموعة الأولى « هتلر في الميزان » (١٩٤٠) و « فلاسفة الحكم في العصر الحديث » (١٩٥٠) ، ومن المجموعة الثانية ، وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، عقريات محمد (١٩٤٢) وعمر (١٩٤٢) والصديق (١٩٤٣) والإمام علي (١٩٤٣) . . . إلى آخر هذه السلسلة الطويلة التي ضملت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طوائف الخمسينيات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام - حتى يبطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، مما يتخذ ذريعة يبرر بها اعتدائه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية في الإسلام » (١٩٥٢) و « الإسلام والاستعمار » سنة (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) و « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشدت وجههم بما كان في الحياة السياسية حينئذ من فساد ، وبما كان بينها وبين الاستعمار من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت في كتاباتهم بلود المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد امتد الوجود الأدنى ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتابي الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة في أدبهم نجيب محفوظ ، الذي

امتد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا الراهن : ولعل قمة أعماله - من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب ، وهي انعكاس الجهود التحررية على الأدب - أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ففي هذه الثلاثية صورة كاملة الدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجدل الكبير كانت دفعا للتبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد لقي حتفه في إحداها : والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عبد الجواد) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى الحفلة ، فترى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين . ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب - بصفة خاصة - بكامل عبد الجواد ، الذي قال عنه « لأنه يعكس أزمتي الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره » .

٨

وتحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨) والعدوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره ، فتفجرت عيون الأدب نثراً وشعراً ، لتتصب على هذه المآسي الإنسانية الكبرى ، كتبت القصص التي تصور روح الشعب النائرة لزاء المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين . نذكر منها

قضية يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت المسرحيات التي تضور القوة الغاشمة حين تنهك حرمان العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرفاوى « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تعبيرا عن الشعور الوطني الفياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المآسي الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطى حجازي ، الحق أن ما كتب ونظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بور سعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التي يبدىها الوطن العربي بمخاضة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة -- لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالموضوع حاضر على ألسنة الأقلام أيا كانت الصورة الأدبية التي تجرى بها .

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية للعربية ، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناء جنديدي على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية في مهاجمة الغاصب والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن - كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحصري - « لم تكون ولم تعدد بمشينة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها : وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها » ويوجه ساطع الحصري اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشيء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حددها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن العرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبدنا ، وأثرنا الثورات

الحمرء والبيضاء عدة عقود من السنين ، وقاسمينا في سبيل ذلك ألواناً من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نير كل هؤلاء ، أخذنا نقدر الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وعزل قوى بعضنا عن أن نتحد بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب المصرى في ذلك كتاب « آراء وأحاديث في القومية والوطنية » و« العروبة بين دعايتها وخصومها » .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم بطابع إيجابي يبرز به خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكي نقف على أقدامنا ولا يجرفنا تيار الشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيع بين أمواجه الضميف ، وكان من أهم ما عنى به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ، استخراج أصولنا من لفائف التراث الشعبي ، فأدخلوا يتقصون الرسوم الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص في عرض التراث الشعبي وتحليله وتقويمه ، ليفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يفيد منه المصورون والنحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبثت قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأضحت بها حركة نشر التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويدحضه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليجد رواسيه في عروق الماضي وشرائبه ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بالحاضر ، فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة غشاة طرأت حيناً على الجسم عند ما أخذته العلة وسرعان ما اختفت حين استرد الليل عافيته وقوته .

إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به الفاعلية الفلسفية أحياناً . هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعده فترى بروزاً ممتداً في الأفق ، تبين معالمه الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فلست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلماً بتلك التفاصيل ، فإذ كان يلو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يقين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ؛ وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يخطى مصنعاً ضخماً . .

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعقدة بدونها ، ومع ذلك فعلما بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ، وهاهنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لترأها في تفاصيلها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى

من تلك التفاصيل والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غرض وإيهام ، متهماً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ؛ والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد في بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء ينبئنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي تروى الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقدون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأهم كانوا يجدون النعمة في الفهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يتمتعون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة الا صلة الأداة الخامدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والدكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والشر والجمال والقبح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يحفلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً :
ماذا تعنى ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفى .

٢

« وإرادة التغير » كلمتان صيقتا على صورة المضاف والمضاف إليه :
تماماً كما نقول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية الشمس » ؛ وهما كلمتان قد أصبحتا بما نتداوله في الحديث ، لا غناء لنا
عنهما ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التي نستهدىها في بناء حياتنا
الجديدة ، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة —
من ذلك الضرب من المعانى التي أشرنا إليها ، أعنى ذلك الضرب من المفاهيم
التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ؛ ومن ذا
لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغير » في حديثه الجارى ، وهو على
بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل
الجهل ، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها
كل العلم .

فماذا نعنى بالإرادة ؟ إننى لا أنوى أن أسوح بالقارئ في متاهات
المذاهب المختلفة ، وأوثر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراى أميل
إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان
أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم
بذاته ، فهنا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »
كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها
عمله الذى يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدي خلالها ذلك العمل ،
فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلا ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء
عمله ؛ كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بنواتها داخل الإنسان ، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ، إذ أنى
 ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه
 التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع السلوك الذي
 يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة المشهودة ، وهذا يكون « العقل »
 نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة »
 نمطاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أخذتك
 من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتصق الطريق إلى هدف — كائن ما كان
 الهدف ، وكائناً ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذي تراه من محاولة
 للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »
 لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة
 بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة
 المفتاح ، لا تجيء محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قاشاً ،
 أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطى كلا
 ما يستحقه منها ؛ لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة
 لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم
 « العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة
 بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس
 عملاً موثقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أخذتك من
 يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق
 معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة »
 و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها
 لا تجد العمل الذي تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف ؛ إنك فى العمل الإرادى أنت الأمر وأنت المأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن نجعل منك آمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبيين أحدهما فى الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر فى الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هي كذلك السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت فى هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، فى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها فى عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن صيرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة . لا فرق فى ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو بنشط بأى ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشى ويمر ويقف ويجلس وبضحك ويبكى ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين فى كل

عمل من هذه الأعمال التي تنتظر إليها ، فتقول لنفسك : هذا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هي تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هي نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والدلاً بغير ولد : ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هذه متضابقات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل فى خلاء ، بل تفعل الفعل — أى فعل كان — لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المداد هنا فى الزجاجية ، فأصبح فى جوف القلم ، ثم انتشر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يباباً قرعته ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع قصباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفى أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادفة ، وأنه فى سيره

نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

٣

وتسألنى : هل تريد أن الإرادة هذه هى حالها دائماً وتلك هى خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إننى أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة فى حاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تنفع لأحد ، فلکم بحث الباحثون وكتب الكاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ وللك فإنى أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجسدى ، فنقول إن الأصل فى الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً يجمعه فى فعل وحركة ، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوى لغير ما هدف ، فيخبط فى الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً يفتنى سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ؛ والاحتمال الثانى هو أن ينشط الكائن العضوى لهدف استهدفه سواه ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هى إرادة من استهدف الهدف ، فلا إرادة للعبد الرقيق حين ينفذ لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر (بفتح الميم) إذا أمل عليه المستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ؛ فلا إرادة إلا فى حالة واحدة ، هى أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه ، وفى هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؛ وإذن فليس التعارض الحقيقى هو بين الحرية والتقييد ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ؛ وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهنا تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ؛ وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى منهج اسبينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ؛ فهنا ينشأ السؤال : أليكون الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواه فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حر ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل لتحقيقاً لأهداف محددة ؛ فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو — مشتركاً فيه مع غيره — فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا — تمهيداً للنتائج التى نستخرجها فى الفترة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف ؛ فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً — جهد جماعى يساير فيه مواطنيه ، وأن يكون — مع ذلك — حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ، والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ؛ فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالخروج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - نخذ مثلاً آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلاً أو أن يرفع مفعولاً به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ فضلاً عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجوز لنفسه - مثلاً - أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلو متر في ساعتين ، فيكفيه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ؛ أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكفيها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، مادام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ؛ وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن يحى مناشطه ملتزمة للمبادئ المقررة .

٤

فرغنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة « إرادة » فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير

يه من أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً ؛ والثانية هى أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد فى طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التى أقامها المجتمع الذى هو أحد أفراده .

وبقى لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هى إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التى أطلقت للشعب يوم انتصاره هى إرادة تغيير أو إرادة شىء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التى أطلقت للشعب يوم انتصاره هى بالضرورة إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قدمنا) فما الذى نغيره ؟ وما الهدف الذى من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أخذنا نعد التفاصيل الجزئية التى يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد عرى ، وكان نحصر الطرق التى يراد لها أن ترصف ، والحشرات التى لا بد لها أن تباد ، والأرض التى لا بد أن تزرع والمصانع التى لا بد أن تقام . . تلك تفاصيل جزئية تعد بألوف الألوف ، لكنها تتدرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تتدرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التى عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديده ؛ فإذا أنت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالى وجه الحياة بأسرها ؛

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أمثلة إذا نحن لم نوحدها فى أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التى لا بد من بثها فى النفوس وترسيخها فى الأذهان ؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى أحصر ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالاً للملك

العام ؛ فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحدودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشملأ أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجويع والتعذيب .

ولا تكون لإرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نغير من معاني « الجاه » ، فلمن تكون الصدارة في المجتمع : المكلود المهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتاحى نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ؛ حتى لتخلع على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقرن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرءوسين والحجاب .. وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتاحى يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ؛ ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعى على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويمملون الأتقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ؛ لا فرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون لإرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم ننقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ؛ فنحن بحكم

التقليد الاجتماعى الذى ورثناه ما نزال نعلى من مكانة الدين لا تسرى عليهم القوانين سربانها على الجماهير ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان فى وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هى نفسها لإرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لمجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ؛ ومقياس التفاوت فى العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين ينتفعون بالوضع الجديد ؛ « إن السؤال الذى طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم فى السويس هو : لمن هلمه الإرادة الحرة التى استخلصها الشعب المصرى من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخى الذى لا رد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه . »

المهم فى إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذى نريد له أن يتغير هو القيم التى نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هى أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن يتحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

وحدة التفكير

١

مشكلة* صادفتها الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تبدو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة اللمسة عميقة الجذور ، وأعني بها مشكلة الوحدة التي تضم في طيها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شيء حولك إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضدة التي أمامي هي أجزاء صفري تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يتدفق في البحر ليتصل السير والجريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضدة التي أمامي « واحدة » والنهر العتيد « واحد » وأنا وكل كائن حي كيان « واحد » — ولقد تمضى عنك هذه الحقيقة لاتأبه لها ، حتى يحيثك فيلسوف ينبهك إلى أن « واحدة الكثرة » مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ؛ وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فاتجاه منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعاً — يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يتخفى على البصر ، ويمكن وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي — بواحديته وثباته — يخلق الواحدية على الشيء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

على هذا الكائن المختبىء وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ، ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بنى الإنسان ، يكمن في جوفه « روح » هو الذى يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التى يجتازها في نموه وذبوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة في كيان ؛ وإنه ليجوز لك في هذه الحالة - بعد أن تجعل لكل شيء جوهرأ يضم أشتاته - يجوز لك في هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك في كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التى تضم في رداها كثرة .

وأما الاتجاه الثانى في حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن غيبى وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد الواحدية التى تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهى من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور - على أساس رياضى - ملايين التشكيلات الممكنة التى يجوز لتلك الأجزاء أن تتشكل بها .

٢

وسواء أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر الذى يهمنى هو أنك - لا بد - باحث عن وحدة تضم الأشتات فيما تظنه كياناً واحداً ، ليس لك في ذلك اختيار ، فن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تنفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هى وحدات . غاضباً بصرك عما تحويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل في تركيبها ، فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والمدن والقرى والأنهار والبحار الخ لا مناص من النظر إليها - في العمل والتعامل - على أنها وحدات ؛ تقول - مثلاً - « إننى أعيش في » القاهرة « ولا تبالي أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يدخلها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبنى بها بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل القاهرة واحدة . . . ومن للوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله فتجعله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من واحدية تضم حالات الخبرة والتجربة في تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صفت كلماتك على نحو يوم بواحدية الأشياء ؛ تقول - مثلاً - قابلت أخى وكتبت مقالا ، وتناولت الغداء ؛ وفي كل جملة من هذه الأقوال توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفاهم ، لما نطق بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب للناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل الذى أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن ينشأ في الأثر الفنى جمال ما لم تلتمس في أجزائه وحدة تجعل منه كيانا واحداً ؛ . . . ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فما هو كل هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كل أعم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التى هى مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدة سياسية أعم وأشمل وهلم جرا ،

٣

ومن أنواع الوحدة التي نوحدها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي نلتصقها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، ليربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تتضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف ، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها ، تصبح هي الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ؛ فإذا وضعنا المعنى الذى نريده في جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ؛ فإذا تعددت الأهداف تعددت النقااض ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين نقيضين فقد وقع في تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ؛ وليس ذلك بالنادر الحدوث ، فأكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظاً بها في آن واحد — كما يقولون — لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين النقااض ، وطريق الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى النقيضين يريد .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو في غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه في هدف محدد ، يتعذر — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التى أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ ولا تناقض فى أن يشهد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتى بعضها فى إثر بعض ، فكلما حقق إحداها وسيلة لما بعدها .

فلذا مثلنا : متى تتوافر « للفردية » شروطها — سواء كانت فردية إنسان واحد أو مجموعة أناسى فى أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التى تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة فى الوقت الواحد ؛ فكسناً نعى بقولنا عن كائن إنه كائن عضوى واحد ، إلا أن فى سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله جملة واحدة فى شيء واحد فى الوقت الواحد ؛ إن الكائن العضوى وهو ينشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المتفرقة التى تتعاون فى أداء هذا الفعل ؛ خذ نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ، فأنت لا تعى عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التى ترى ، بل الكيان العضوى كله الذى هو أنت حين تنظر لترى ؛ فليس فى وصى الفاعل وهو يؤدى الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ؛ وقد نستعين بعد ذلك بالتحليل العقلى لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب الذاتى من مجمل الموقف ، وأن الشيء الذى نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعى ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن للفاعل وفعله شيء واحد .

الْحِظْ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجده قد اتخذ لجسده وضعا يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من الجسد كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق فى حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدنى ما يدل على التركيز فى هذا أو ذاك ، وبغير هذا التركيز يعجز الانتقاء والاختيار لما هو فى صالح الموقف الذى يكون عندئذ مدار الانتباه ؛ والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتقن لهذا هو في الوقت نفسه مجتنب لذلك ؛ فالشخص يبصره إلى شيء يعنى فيه النظر ، تفوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، يفوته سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التقويت ضرورى ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تختلط العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . ولأنه لمرءٍ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوى ليركزه بأجمعه فيما يبتغى ؛ إنك إذ تستغرق في سمع ، تتعطل الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق في رؤية يتعطل السمع أو يكاد ؛ والاستغراق في فعل معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستقطب الكيان العضوى كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تنوء بحمل ثقيل ثم تركز فكرك - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجرى أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يتركز الكيان العضوى كله في عمل واحد في الوقت الواحد (ما لم يكن العمل آلياً لا يستريحى من صاحبه الانتباه) .

وبخلاصة القول هى أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن تختار ما يوصل إليه وأن تجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه المركز ، الذى يغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيان عضوى واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مشئت الانتباه مقسم الجهد لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود الوحدة متهافت البنيان ؛

٤

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ؛ فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواحقه ، وإلا فعلى أى أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استُنفدت فيها قدرات المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ؛ إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصرا بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشرى بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ؛ فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان المحدثون قد أولوا العلم الطبيعى عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأخذوا في غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ؛ فليس المناخ الفكرى في القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم سائدة في الحالة الثانية ؛ وليست هاتان الحالتان معا بشيئتين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمتاخ الفكرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين نحشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسبانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، فإلى اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصورها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم مائل أمام أعيننا شاهداً على أن العصر لانه يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتذب انتباه المفكرين ، وتجمع جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوته الدرية الجارية الماردة التي إما أن تمت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلها من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسان أبواب الفضاء بما ينطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمداه ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولبس في كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بذلك يرى إلى ما قد تغير الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعتته هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها الراحلون عن نطاق الأرض كلها ليندوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأي على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها الرأى اليوم ؛ ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً اهتز بالثورات أشكالا وألواناً ؛ فقد كانت خلافات الملوك — ولا أقول الشعوب — تحمل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالخلاقات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فلنما تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ؛ وهكذا وهكذا تستطيع أن تلتهمس ملامح عصرنا التى ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتمسونها فيها يكتبون ويذيعون .

٥

نريد أن ننتهى من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد فى هذا الوجود هو كثرة فى وحدة ؛ ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهي أن الرباط الذى يربط الكثرة فى وحدة واحدة هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه فى هدف واحد ؛ وعن هذه الحقيقة الثانية ؛ تنفر نتيجة ، هي أن الطابع المميز لأي كيان قائم بذاته هو الهدف الذى يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفى ضوء هذا الذى ذكرناه نزداد فهما لما نردده بالسنتنا وبقلوبنا عن حقيقة وإيمان من أن الوحدة العربية صورتها وحدة الهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة الهدف هي وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هي فى أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية فى أجزاء الأمة العربية اختلافاً جعل الثورة السياسية فى جزء مختلفة عنها فى جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في
مسائر أجزاء الأمة للعربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد
مرحلة الثورة السياسية — هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمر لا اختلاف عليه ،
« ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ؛
ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير
والوجدان ، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة
المستقبل والمصير » . (الميثاق)

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجعلها
مدار الفكر والعمل ، ونجعل حلها هدفنا الأخير ، وإنه لهدف يساعد على
الوصول إليه « وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً
في هذه المرحلة من النضال العربي » . (الميثاق)

إن ثمة موازاة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى لنقول عنهما
لإنهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت هي نفسها في
المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه
في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه في تكوين الفرد ؛
ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقديماً فهم أفلاطون
في جمهوريته — معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل
في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في
العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ؛ لكننا هنا نعكس
الوضع لفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ؛ ولك أن تسأل نفسك :
ما الذي يجعل في فرداً متكامل التكوين موحد الشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذى يجعلك كذلك وحدة
الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعلى هذا الأساس
نفسه يكون الجواب على من يسأل - إذا كان هناك من يسأل - ما الذى
يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدة الشخصية ؟ إذ
الجواب هنا أيضاً هو : أن الذى يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه
بالضرورة من وحدة التفكير .

يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

١

إننى هاهنا لكنن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ،
تناثرت فيها الأشياء من كل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وعدد
وآلات ، فيجعل هم - أول الأمر - أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه
ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ،
ثم يجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ،
ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ؛
وإلى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ؛ وهكذا ، يفعل كل ذلك
على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا تحتوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح
له اختيار هذا دون ذاك ؛ فحسبه الآن أن يعلم ، ليجيء اختياره بعدئذ على
بصيرة وهدى .

والحق إننى أعجب أشد العجب ، ممن يجلبون فى أنفسهم الجراءة
على القذف بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، بغير أن يكونوا على بينة
- ولو إلى حد محدود - مما يقولون ويكتبون ؛ ألا إن الإيمان الذى لا يتنبى
على وضوح العقيدة التى نؤمن بها ، هو إيمان - إن صلح على الإطلاق -
فلطائفة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسهم بما قد يعوق سير الحياة العملية ؛
لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن يتمهل نفر إلى جانب الركب
السائر ، ليلقى الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى اتخذها الركب السائر
محاور الدفوع والحركة ؛ ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، الذى

يصبح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العملي ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ؛ وكذلك هذا الموقف وذلك ؛ وهذا الرجل وذلك ؛ ولقد تساءلت - مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب - ماذا يا ترى عساه أن تكون تلك الصفات التي - إذا ما توافرت في شخص - أدخلته في زمرة اليمين أو في زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها ؛ ذلك لأنه لو كانت للفرقة مقصورة على يمين في ناحية ، ويسار في ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ؛ لكنني ألاحظ أن ثمة صفتين آخرين - على الأقل - تلحقان باليمين على أقلام الكاتبين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار ؛ فإذا هم وضعوا رجلاً في زمرة اليمين ، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية في وجهة النظر ؛ لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ في الاستعمال الجاري - هو التقدمي وهو العلمي ؛ وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه بمضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون الذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه - هو الأغنية - تداخلاً يميز لك أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى في آن واحد ؟ ذلك أنه يقال - فيما يقال عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يمايزون بينهما في الأسس -

أن قسمة الأنواع في العلم متخارجة ، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ؛ ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تاماً ، وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معلوم ، لأن الوجود والعلم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات « الصبرورة » والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعدوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس « علمي » يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً : بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسيماً على أساس « فلسفي » يميز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

ولنما اهتممت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالاقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ؛ وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي ؛ لكن سؤالنا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة عينا إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي ؟ ألدينا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم متعارضان - فنقول أيهما في اليمن
وأيهما في اليسار ؟ وما يجعلنا ننظر في فن العمارة بمسجد ابن طولون ، وفي
هذا الفن في مسجد السلطان حسن - وهما متباينان - فنقول أي الفنين يمين
وأيهما يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقديمياً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة
شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من ورائه
إلى شيء غير جمال الصورة . . . إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه
التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هذا الكاتب الجاهل ، الذي
لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها ، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر
« الشكلي » - فهناك من النقاد من لا يفترون عن رمي بهذه الصفة على
أنها أشنع ما يعاب به مفكر - الذي يهتم بالشكل الصوري للمسائل دون
مضمونها الحى ؛ وليغفر لي الله وليغفر لهم ؛ فدأبى هو القاس الوضوح ،
والوضوح قد يقتضى تعرية الأشكال عما يبهما ، ودأبهم هو أسلوب
الخطابة المؤثرة ، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تتغير
له حياة الناس من ملبس ومأكل ؛ . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات
ضحك من لا يؤرقهم غموض المعاني ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا
يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببالنا أن ندخلهم في تقسيماتنا ، لأننا نوجه
أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل
ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله غابرين ، هو في حد ذاته
« رجعية » لا نرضاها ؛ لكنني أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى
رجال الثقافة المعاصرين ، فأجدي في الحيرة نفسها : هل كان محمد عبده
في « رسالة التوحيد » ولطفي السيد في « المقالات » ، وطه حسين في
« الأيام » والعقاد في « ساره » وتوفيق الحكيم في « أهل الكهف »
من اليمن أو من اليسار ؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته ومختار في
تمائله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها - أمام نفسي

وأمام القراء - استثارة في نفسى وفى أنفسهم للرجبة فى تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لأنقل إلى شىء من التفصيل .

٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسها - تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تقنيات وفروع) ، إحداهما « مثالية » ، والأخرى « تجريبية » ، وأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية فى توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحث وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً : إن لم يكن أولاً وأخيراً معاً ، وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عندك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » ، لأن هذه الأجسام وحدها هى التى يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتي النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حلقاتها حلقة وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن تأخذ بواحدية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هى « أفكار » فى رأسك منها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شىء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء فى الكيان المضمون الواحد ،

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحدھا ، إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تدري عن العالم إلا إدراكات حسية كثيرة تمثلك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أو لون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة المعرفة ، أمى عملية عقلية بحث ، أم هى عملية تبدأ بانفعال الحواس (والحواس أجزاء من مادة البدن) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى وضع الفرد الإنسانى بالنسبة إلى المجموع ، فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد فى جسم الإنسان للكيان العضوى فى مجموعه ، وعندئذ لا يكون الفرد حراً فى اختيار موضعه من التخطيط الفكرى العام ، الذى يشمله ويشمل معه سواء — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ل ترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فن شأنه أن يودى بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقبوا معاً على العيش فى حياة مشتركة .

هكذا تنسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — مخلصين — أيهما يمين وأيها يسار ؟ أنجعل الفلسفة المثالية — بكل تفرعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفرعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فننظرنا إلى غربى أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى الروسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار ، أخذتنا الحيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة (بكسر الحاء) ولأنها عند الفريق الثانى ليست كلها تجريبية معددة (بكسر الدال الأولى) ، فنعد الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية (الوضعية

المنطقية ، ووجودية ، وكانتية جديدة ، وظاهراتية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ، وعند الفريق الثاني مادية جدلية ، فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفة « مادية » ، وهي مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هي فلسفة « جدلية » (لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله)

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟ إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا سنجد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري ، وفي اليسار السياسي بعض اليمين .

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتومة حتماً . وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

٣

أما أن يكون في « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لبست أعتقد أنه يطوف لأحد يبال . وإلا لكانت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا دون أن يكون لها شيء من التحديد الرادع ؛ وهل يطوف يبالك - حين أقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء - أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك يمتنع على العقل أن يسأله ، بل إنه يمتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلاً) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أى جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو التالي ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

الفلائية : فذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان .

أحسب ألا خلاف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك « العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارىء : وما العلم وما فلسفته ؟ فأجيبه جواباً شديداً الاختصار ، بقولى إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير » للعلم — لا لتغييره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه — بل « لتفسيره » برب قوانينه إلى الأصول الجندرية التى عنها انبثقت ؛ فقد يقول قائل — مثلاً — إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله : كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية مصقولة فى صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون العلمى على هذا الاعتبار يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التى تصور ما « يمكن » لحالات الواقع أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوثاً فعلياً ؛ وقد يقول قائل وهو يفحص قوانين العلم وما تدل عليه : إننى أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعى مكوناً من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . . كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو بزيادة ونقصان ؟ إن العلماء فى معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلى كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحادث حد الكمال الصورى ؛ بل هم ماضون فى علمهم على ما يقتضيه منهج البحث العلمى ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المتفرجون » من فلاسفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدد توضيحه لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء فى فلسفته ؛ وفلسفته — كما قلنا — « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا التشبيه ، وعلى ذلك فافترض أن فيلسوفين قد اختلفا فى تفسير العلم ، وافترض أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « عيمى » وعن الآخر إنه

تفسير « يسارى » فما جدوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في خبر الجماهير ؟ هل يزيد هذا الخبز رغبياً أو ينقص رغبياً إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى يفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعي فى اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته فى اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صواريخ الفضاء فى اليمين تارة وفى اليسار أخرى .

أتسألنى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيبك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تزيد الإنسان تمكناً مما يعرفه ؛ وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميلى فى « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله فى « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى تتركز على أزلية الزمن وأبديته أم لا تتركز على شئ من ذلك ؟ ... اختلاف ينشأ بين النقاد فى مستواهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤالنا الأساسى المطروح للبحث هو : إذا كان التمايز الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً فى مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التمايز نفسه امتداد فى الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا فى مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحثنا فى مجال العلم ، فقضينا بإدنى ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ورجعنا أن تكون التفرقة فى هذا المجال منصبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا الفرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

٤

هناك أساس آخر يتخذ بعض الكاتين للفرقة بين بين الفكر ويساره ، لكنه فى الحقيقة أوهى من أن نقف حياه موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ؛ فلن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظره العلميه » عند التفكير فى ميادين الإصلاح الاجتماعى وغيرها من جوانب الحياه العلميه ، أمر يختص به — عند هؤلاء الكاتين — أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ؛ وهو قول — فى رأينا — عجب من العجب ؛ فما هى أهم الصفات التى تجعل من نظره الإنسان إلى شئون الحياه نظره علميه ، لا نظره تقوم على محض العاطفه والوجدان ؟ فى ظنى أنها صفات كثيره ينبغى أن تتوافر فى الفكره لكى تكون « علميه » إلا أن أهمها — فيما له صلة بالحديث الراهن — هو « إمكان التطبيق » ، فالفكره علميه إذا كانت تحمل فى صلبها طريقه تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهى حلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ؛ ولهذا كانت هذه « العلميه » هى محك التفرقه بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكى طالما راد قادة الفكر الإنسانى منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفه أقرب إلى « الحلم » يحلم به صاحبه حين يتبنى لبنى الإنسان حياه عادله شريفة ، وقد اصطلح على تسميه هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التى معناها الحرفى « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ؛ فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نفصوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التى إن جاءت تسليه لقارئها ، فهى لا تنفع الضعفاء والمعوزين كثيراً ولا قليلا ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمى » يجعل نخطهم المرسومة للمجتمع خطه قابله للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكىي الأمس ، لكنهم بهذه « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعنى النظم الرأسمالية التى كانت قائمة مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت منبئية على أسس قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نيسطه .

والخص الفاتت فى جملة واحدة قبل أن أستأنف المسير ؛ إننا حين نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نصطلح حل أن تكون هذه التفرقة قائمة على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا مازلنا نطرح السؤال : هل لهذه التفرقة امتداد فى نواحي الفكر الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإذا يكون أساس التفرقة ؟

٥

أما الفن والأدب فلهما أن يكونا مجالا خصباً لاختلاف النظر بين يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص منتجه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومنتجها ، فلم ينتج قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستوفسكى ، وقصة « الحرب والسلام » إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اليباب » إلا إليوت ، و « الأناشيد » إلا لزراباوند ، وهكذا ؛ إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج مسرحية « يا طالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ؛ وإذا كانت الصلة وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

فلما سألنا عن العلاقة بين الميّن واليسار في الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة في دنيا الاقتصاد والاجتماع ، يجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، أى يجعله — بحسب الاصطلاح الجارى — من أهل اليسار أو من أهل الميّن ، فهل يتحم بناء على ذلك أن يجرى أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا يختلف عنه في حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه . وأما في الفن والأدب ، فالمفروض أن تكون ثمة رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالمة إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يحللوهما — لأننا لا نكاد تفصل بين الشكل الفني أو الأدبي ومضمونه ، حتى نلترك على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً في الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ، فللشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بمذهب في الاقتصاد والاجتماع ؛ وإذن يكون الفرق كله كامناً في المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب في إنتاجه ، فالشاعر العمودى — مثلاً — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير العمودى قد يكون هذا أو ذاك . بحسب ما تستشفه من ميوله ونزعاته في مضمون القصيدة ؛ وكذلك قل في القصة والمسرحية ؛ غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شيء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ؛

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكعيبى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ، كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محابدة حياً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يحايد في لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضروري أن يكون) ، تحم إذن على الفنان التشكيلى ألا يتبع هذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها في تنحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن في البلاد الاشتراكية إلى النفور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، والتسك بأن يكون التمثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فإذا صح هذا ، انتهينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار في الفكر ، وفي الأدب والفن ، إذ جعلنا التفرقة منصبية على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلى وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة في الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلى أن يكون يسارياً في اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فنه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » تجعل النشاط التحليلى مدارها ، فلست أراه مما يتغير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جائز الحدوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً في نظراته الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً في أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريبياً في فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً في نظراته الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — في الحياة والموت ، في الزوال والخلود ، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً في نظرته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريدياً أو سيرالياً أو تكهيبياً أو ماشئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض في أن أصبح مع الناس مشاركاً إياهم في زراعة وصناعة ، وفي إنتاج وتوزيع ، ثم أقف وحدي في حلم أشطح به مع خيال مبدع خلاق ؟ ... تشكيلات من الحياة الفكرية تجعلنا نتردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حيلة فيه ولا تحفظ .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ، ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصاً لنفسه أميناً على فكرته ، وقصاره أن يسطر الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإقحام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة نفسه حواراً داخلياً وفاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي يستخدمونها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولها : هذا ثور ، أجابه الثاني : إذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة الفلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات الشيء الذي جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذي ينتهيان إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه خيراً ونماء ، لأنه اختلاف قين - مع المحاوره والجدل - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاتنى الإجابة بسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله بالخرقة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التى من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها « أفكار » على شئ من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض فى مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان فى مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ فى القراءة والمراجعة ؛ حتى إذا ما وقع على شئ يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعة وتباعدت أطرافه .

فإذا قلنا عن رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبى الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ما دامت كتاباته عرضاً لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثانى كانت له السيادة أمس ؛ فهائنا يجوز القول عن أديب اليوم إنه - فى المحل الأول - ينصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والندوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس « مشكلات الحياة » في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوماً بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل إن رواد الأدب القصصى والمسرحى في جيلنا الماضى - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة فى القصة وفى المسرحية بين أدياء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفى أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية للتحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولاً مجرداً ، يعنى القول ولا يخلصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع فى للنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجوداً بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى ولللبصر على حد سواء - قبل أن نخفى فى الحديث - هى اختلاف طريقتين فى تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يحصد فكراً فى ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ فى عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما تطرقتنا هنا وهناك لنميز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعاً له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛
على أن الأدب والفكر كليهما إذ يميّزان على مستوى رفيع — لا يعلنان
من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة
ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه
الرمزية الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن
يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

٢

لكن هناك نفرأ من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم
في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرسون أنفسهم فيها « للفكر
المجرد » يسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم في ذلك
شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،
أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،
على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة
إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب
الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا
أنفسهم : إلى أية صورة تثول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر
عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله
المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدهونه في
ساحات الأنحد والعتاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين
يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم
اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة
عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب أن نقصر الفكر والكتابة على
« مشكلاتها » لا نجىء في واقع الأمر إلا مجسدة في « أحياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفرقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد يتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا يتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإني لأتصور « المشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين ، رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يثوثنا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ؛ أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ، فذلك - على أبعد القروض - صور مما قد تسرع إليه صحافة الحر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهى نفسها المشكلات التي إذا مستها أصابع الفن يسحرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ؛ وأما المشكلات العامة التي تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهى التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب ، الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ وإذن فقد بقى

نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه بإزاء مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعداً يوهم المشاهد المتعجل أنه — أى رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعذبين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزمتها ، انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بإزاء مشكلات حياتهم ؟ هل لنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلولاً على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » — وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه — فى الوقت نفسه — فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن

فى ذلك إلى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيياً فاسداً :

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التى مست حياته هو مسأ مباشراً ، ذلك أنه وهو فى بيته ينتظر الموعد المحدد لموته بيجرات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — بجاءه تلميذه الغنى أقريطون يعرض عليه القرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التى هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يباح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفى محاورة أقريطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أممهم ، فى هذه المحاورة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غلراً ؟ وهل تظل للدولة قواعدها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاورة أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين فى موقف معين ، لأن هذا القارئ سبرى المائل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التى قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهى كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهى : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بثقافتنا المنيقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً - كمعصرنا - تندفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة فى ميدان التفكير الفلسفى ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظرى العقلى الذى ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر فى موضوع البحث النظرى وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان فى حضرة الوزير ابن الفرات (فى منتصف القرن العاشر الميلادى) وهما أبو سعيد السيرافى الذى لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذى كان يرى ألا منلوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطى الذى كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية فى شىء ؟ ولم يكذ أبو بشر يقول عن ضرورة هذا المنطق اليونانى للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإنى أعرف به الرجحان من النقصان » حتى طفق السيرافى يتدفق حججاً يقيمها على أن للغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصورى لا تغنى أحداً عن التجربة الواقعية الفعلية بمقتضى الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التى يدرسها المنطق ؛ وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان المنطق الأرسطى ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقضى حتماً أن تكون هنالك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعاني لا تكون يونانية ولا عربية لأنها هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابنا الكاتب لغضب متسائلاً : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطفى ظمأ الظمآن ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن ينبه صديق هادئ بأن الجذور التى انبتت منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يغترفوا منها الفكر والثقافة .

* * *

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجردك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعهِ وما يعانهِ هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يفوق بك فى أغوار عميقة من النفس الإنسانية ليظهر ما كُن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها الجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المهر طرائق الناس فى لفئات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شئ فى حياتك إلى واقع مادى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعباً لا كثيراً ولا قليلاً ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأقشة وبناء البيوت ، لكنها — برغم ذلك — مناقشات ينقل أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اندست في طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فلذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعياً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .

٤

وبعد هذا كله فإني أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ؛ ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداؤها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر — مثلاً — أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بمتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي — وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية — هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب — وهو يعرض للمشكلة عينها في قصة أو مسرحية — هو أن يصور أشخاصه في تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتحليل التي يستطيع بهما أن يتجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنة وتجمدت

في المشكلة الجزئية التي وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي
حساها أن تترتب على تلك المشكلة .

نخذ مثلاً هذه المشكلة التي أعدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية
الجديدة ، وأعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المستول
وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين
بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن
لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية
في حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجذورها التي ربما
ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد
منا في أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد
نفسه في مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفتنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء - أي شيء -
بوجوده وبصفاته وبالعلاقات مع سائر الأشياء ، وأنخذنا نوغل في الجانب
الصوري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة
بينه وبين سواه ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ،
واحصروا أنظاركم في مشكلات الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نفر من
الشباب الكاتب !

طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ؛ لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظراته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كانتقلهم من الزراعة إلى الصناعة مثلاً — لا بد أن تسبقه وتصحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالَمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظراته العلمية ونظراته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى ينحضع للواقع وينحضه ، وبالنظرة الثانية يجاوز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعه أن يراه متافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من جاءت معه هذه الملائمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه لجدير بنا فى هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالأثقال والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يركبها إلا ملاءمتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملاءمتها لأن تكون حافزاً يحفزها إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم في مرحلة انشطار خفيف بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط
يكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماض متلكئ ببقاياه في أذهاننا ،
متمثلا في مجموعة من الأفكار ، هي التي تؤلف لنا وجهة النظر . . . إننا
نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ،
أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده
بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة
إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت
— تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو
ونوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ،
وهاهي ذى اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من
العلم الطبيعي ما جاوز علم نوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة
ديكارت ؛ وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي
تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا
القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فينا هي نفسها التي سادت
عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فلذا ما هم دارس منا أن
ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي ، عد مجدداً ، فما بالك بالذي
ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر
في بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في
أن « العلم » الذي نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات
(تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يثير جدالا ، هو : ماذا تكون
« الثقافة » التي نتثقف بها بحيث تم الملاءمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة
أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشيع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة
الذرية وعصر التصنيع ؟ أغاب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفية التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرة الفلسفية المعاصرة للعلم الذري ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعذر هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزالنا أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت لتحمل نظرة جديدة غير النظرة الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرة الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرة الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرة الثالثة (وهي نظرة عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرة الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس ، بيرجسون ، هوبنهايم ، صموئيل ألكسندر وغيرهم — فلماذا ستل أرسطو — مثلاً — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجايلك بخصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من لحيوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالجلفاف واليبوسة » وهكذا ما إذا ستل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذي ككل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لنرى بآية « نسبة » بت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر مر ، فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ؛ وأما فلاسفة لور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجيحها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تتفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند القدماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ؛ وأما النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس الماثلة والتشبيه في تصورهما للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة «عقل» لأن فيه «عقلاً» ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله في خلقه وصنعه الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراهنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ؛ ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العالم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضى أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بجواسمهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد في السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراء » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فلئن إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما تقوله في الشجرة تقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبلى للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له

بغير شك « جوهرآ » ثابتاً هو الذى ينبغى أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتماً أن تودى إلى تصور « للفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة لينتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلقة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنساناً أو غير إنسان — وكأنه قاعة مصممة الجدران بغير نوافذ تصل داخلها بخارجها ؛ ومن أين تأتى النوافذ إذا كان كل منا « جوهرآ » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ؛ نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ؛ لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحت وراءها عما هو ثابت دائم ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » — انبثاقاً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ؛ وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيجل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والديموم ، فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدى نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللغة التى تتحدث بها ، فتجيتك هذه اللغة مثقلة بمحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلتسمع ، وإذا كتبت فلتقارئ ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساوت فعلى آخر تتعادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التى توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب فى جوفه يستطيع أن ينزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة فى عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا فى مجال التعبير العلمى ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذى يتعلم عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو فى « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس « ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطلت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئية فهو مطروح من حساب الإدراك ؛ إن علماء الاجتماع عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ؛ الثقلة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ؛ ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقايد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ؛ ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالى طوراً بعد طور وحالاً بعد حال .

٣

لكننا نضل سواء السبيل ، إذا نحونا فردية الماضي لنترك مكانها خطلاء فارغاً ؛ فما يزال « الفرد » مسئولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم مقدر جعل الفرد جهة وحده تجابه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

مما عدهاء ؛ فهدل أن نقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع ، وبدل أن نقول : الفرد يلازم الطبيعة والبيئة ، نقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « الضد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فلحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نخشاه ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذى يقف هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء في كل ؛ هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثل بغير ذلك الضلع الذى نتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكتل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » في عالم التجارة ، وعصر « المصارف » في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » في عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضى يوم من عصرنا إلا وقد انعقد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التى تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمى لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعانة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » والإذاعة لا يتفرد بها متحدث واحد ؛ كان يمكن في عصر الزراعة اليدوية أن نتصور الزارع

وحيداً في مزرعته يحرقها ويرويهما ويبيذر فيها البنور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع يعامل واحد ؛ كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يريعه ، فكان يمكن عندئذ تصوره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع والتكامل ؟ أقول ما قد قاله سواى من أنه حتى الجريمة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يمتد على القيام به « عصابة » بأسرها ؛ لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جديلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ؛ كان السكن في عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتد على ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التى يقضى بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأى العام » الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأى » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يتسق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجلك

أمام حقهم ، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت .. الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يقض إشكالها ؛ وكانت حركات الإصلاح الاجتماعى فى ألبى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانبيال : الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يجوبها أفراد ، وهكذا فى كل منحنى من مناشط الحياة ، تجدد الفرد « ذا الجوهر » الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجامدة ، فتغيرت معانى فكرات رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ، ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانیه من قلق واغتراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إننى أكرر - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمناهم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلاً يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأُمم وللعالَم أجمع : ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وحله بدورها فعلت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال « الفرد »

يقيم الصناعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً - كما ذكرنا - يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ؛ إن كل ما فعله رجل الأعمال في هذه الحالة هو تغيير في توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة في عدد من الأكوام ، تتجمع عنده في كومة واحدة ؛ فالثروة « القومية » لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء في خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات في عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع في التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أبجل الزراعة في ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ؛ لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرؤوم ؛ هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، في سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم في هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة ، تطلقها من عقالها فتضعل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أرادت لك هى ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكلس المال في فرد واحد دون سائر الأفراد .

٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذى أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذى يتفق وظروف عصرنا ، التى من أهمها العلم والصناعة ؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أننى بما قدمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً في كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضى فيه وقت الفراغ : فليس إذن سؤالى هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأى معنى نفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان - وإلى غيره من الكائنات - من باطن لا من ظاهر . فبرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يفض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً فى صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك : لم يكن يؤكد لها شيئاً بمقدار ما يؤكد لها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان ومئات الكائنات : فنجعل « الفرد » خطأ متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى متدمجة فى مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » (من كلمة « مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره - والأمة أسرة كبيرة - مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون فى تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير العلم الجديد ، قوامها

تنوب « الجواهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجديدين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد يبنى على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوي المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الفلال التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان ؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان عن أمرين مختلفين ، بلغتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التهامم واحدة ؛ فدفاتر المواليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند الدولة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معلومين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، عما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكافئ من أبنائه الفرد المحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسيء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا الفعلي في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن تجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت « الفردية » معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما يلجأ إلى نشر رأيه . هذا المجتمع نفسه ، وبنفس الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » — وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن تتقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعنى ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة . ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد اللوات المفردة دون أن يجد في هذا التعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك لتركز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط اللوات بعضها ببعض ؛ وإنه لمن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ؛ خذ — مثلاً — فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم (مثل ديمقريطس) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فعندئذ تجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الجديد فهو — كما نعلم — يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة عن « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقلة بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ؛ وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت فقل « المقدرات » - تتفاوت سعة وضيقاً ؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا وهكذا تستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها فى حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعبه بقولنا إن « الفرد » فى التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك فى كل اتجاه ، فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل فى هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ؛ كل تفصيلة منها تنطوى على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بنقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هى تاريخ حياته ، هى « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تؤلف سيرة حياة ، هى مجموعة فريدة منفردة ، يستحيل علماً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين فى فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ؛ وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء - فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية - وقد تكون أناساً من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه - ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ؛ ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السذاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين فى « الفردية » و « الجماعية » فالقاتلون بالأولى يقصدون ما فى مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر فى سواها ، والقاتلون بالثانية يقصدون ما فى قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجانبان - كما ترى - مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثقه ؛ ولقد كان هذا الارتباط لتنفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينزول انعزالا تنقطع معه كل صلاته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة - مجرد التصور - أمر محال ، وإذن تصبح المسألة تفاوتاً فى درجة التوشج والتشابك ، فمن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل فى حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً فى غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

٢

فلإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد - مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله - فقد اتفقنا فى

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكان ولحظة من زمان ، بهما تتعين حدوده ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو « حالة » نفسية أو ذهنية قائمة راحة ، فهو دائماً « هنا » و « الآن » ، إذا أعاد الماضي بذاكرته ، فقد أصبح الماضي عنده « حاضراً » ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل « حاضراً » كذلك .

ومعنى ذلك أننا « محليون » ليس لنا من « المحلية » فكاك ، فإذا تحدث منا متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتب مرتبطاً بمحله الذى يعيش فيه ، وبلحظته التى يحياها ، والرابطة هى اللغة التى يستخدمها فى حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هى المضمون الذى تحمله تلك اللغة فى طيها ؛ لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التى تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترفيات خاوية ، بل هى أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من المحال ، اللهم إلا على سبيل التقريب (ونخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التى تصاغ فى رموز غير لغوية) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطررت إلى نقص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه « ثقافة » تلك اللغة الأخرى ؛ قل مثلاً : « الكتاب على المنضدة » ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية The book is on the table ، تجد هنا كلمة دالة على « الكينونة » — هى كلمة is — لا يباظرها شيء فى التركيب العربى ، ولكى تعلم خطورة هذه الإضافة التى قد تبلى لك نافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، بحكم اللغة التى نتحدث بها ، وما يتعلق بألفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وبواقعنا ؛ ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التى تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم فى اللغة ، فقد اختلفا كذلك فى الحصيلة الثقافية التى ينظران بها إلى الحياة بأسرها ؛ وسؤالنا الآن هو هذا : مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هى دائماً نقل على وجه التقريب فحسب ، فهل يمكن لجماعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة فى لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى الشروط التى لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا بعارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

٣

إنه ل يبدو لى أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها فى أصغر نطاق ممكن لها . فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا تحدثه هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بنى قومه الذين يتكلمون لغته ويتتقنون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ؛ لأنه بغير هذه العلاقة ، يصبح التكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ؛ وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولها أن يحىء الحديث كاشفاً

عن حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامله فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيهما أن يجيىء
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يجبل إليه أن
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ؛ ومن هنا نستطيع أن
 نصوغ التعميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة محلية خاصة ، ثم وجد الناس
 - من قومه ومن سائر الأقوام - أن هذه الحالة برغم محليتها وخصوصها ،
 هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى محليته وخصوصه ،
 ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أى كان
 وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه : حديثاً
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجيىء حديثه هذا حاملاً
 من دقائق الحياة الفردية ما يمازى نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة
 إنسانية عامة ؛ لما أمون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على خاتمة يتزوج
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها
 (قصة أوديب) ، فعندئذ تكتلى الخاتمة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن
 طبع أصيل فى جيلة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمّه ،
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهذه ، إما من الواقع المحيط
 به ، أو من خلق خياله المنبئى على تلمحه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر
 الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريمات الاجتماعية ؛ فها هنا
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تجاوز تلك
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان
 والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفزها إلى قسمة أملاكه بينهن قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكرمة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صنيعه (في مسرحية الملك لير لشيكسبير) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ، إن الراوية الذي لم يبرزق موجبة الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخدعه ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر : هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أحو حب صاف أم هو حب مشوب بكرامية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والنفور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فلنما يكشف لهم عن حقيقة لا تنقيد بمكانها وزمانها ، بل تتعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم فذ من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى ليحسبه تلاميذه وخصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكتبته ببعض الكتب التي تخاطب الغريزة في أحط دركاتها ، لينفس عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة « العبرى والإلهة » لأولدس هكلى) ؛ ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يبصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناتاً من كان ذلك الإنسان ؛ وإلى لأذكر قصة رواها لي صديق عن أستاذين من أجل أساتذته — ومن أجل من نعرف من أساتذته — خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمى ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، رآهما معاً - وكانا صديقين متلازمين - يمصان القصب فى جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رفعة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هذا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، فى أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر فى عصر بعينه ، ولا فى أمة بذاتها : ما لم تكن قد بسطت فى حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب فى أحلام يقظتها فيما هى محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعانى فقراً فى العيش : وحرماناً من لذائذه ، راحت تمزق بخيالاتها جدران القصور ، لترى هناك الموائد قد مدت بأشهى الطعام ، والأمانى قد زحرت بأجل النساء ؛ فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه السرحات التى لا تصدها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والحاتم السمرى ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يحيا حياة بتمناها ولا يحدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن الجنس والوطن واللغة والعصر الذى يعيش فيه .

فتحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حوالك ، حديثاً تغترفه من الواقع الفعلى ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلى » فى نوع التصفيلات التى تسوقها ، لكذلك تجاوز هذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يلمحون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

٤

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه ليشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ؛ ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير ونحت ؛ فلئن كان الأدب مرتكزاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى للدرجة التي يتعلم نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن التشكيلي من نحت وتصوير متحرر من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متلقه إلا إلى الرؤية المباشرة ؛ وبلمحة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينتقل كاملاً إلى المتلق من أى موطن جاء ومن أى عصر ؛ إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصرى للقديم ، يمسد الروح المصرية الفرعونية تجسداً لا تخطئه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتنتقل قيمة الفنية كلها إلى الإنسان للرأى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ؛ وكذلك قل في الفن الإسلامى ، وما ينطبع به من طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلوب ذوباناً بحيث يصبح — بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية — فناً يتلقه كل إنسان ؛ وهل حال شيء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقى بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون المزف أفريقى المنشأ ، فبرقص له الإنسان للنشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحجراتها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصغى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل العصور

يغض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وزمانها تأثراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا ؛ أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته في النظر ، متأثر بطابع قومه في التفكير ، ومع ذلك فلائنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه ، فهو مقروء في غير أرضه وفي غير أمته ؛ وإذن فالعبرة دائماً هي في الوقوع على جلد عميق من جلور الفطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يتجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، تجدد المظاهر نفسها ؛ ولتأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعوب ؛ فكلم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تتجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ؛ وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الثائرون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبدل حاكم يحكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فسرعان عندئذ ما تطفئ موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتمتعش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تنتظر القيادة لتنفجر ؛ ولا فرق في هذه الحالة بين أن تسمى القيادة الثورية من داخل أو من خارج ؛ وما الرسائل السماوية في البيانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قوماً بغيرهم ، وضرباً من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورة المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تنبثق في مكان ، حتى تجدد الأشياء في كل مكان .

٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر مفلز ، فسرره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية — في قوتها أو في ضعفها — ، من حيث الذوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ؛ وفي كل حالة من هذه الحالات ينضج الكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ؛ ثم يتوقف الأمر في عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لهي من الخصوبة والغنى بحيث لا يستنفدها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلق إلى معارج الملائكة في روحانياتها وصفائها ، وقد تسفل إلى مهاوى الشياطين في خبثها وخصتها وشرها ؛ وإنه ليكفي من المفكر أو الأديب لحظة صادقة واحدة ، يضئ لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ؛ فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فوره حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكنني أنساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره — وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية — أكثر ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية ليصبحا أدباً وفكراً عالميين ، ولم يجتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا نهامس في غرفة مغلقة ؛ لقد وفقنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا ننور لهم ولنا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التوفيق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمسة الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جلور الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إننا نحن المدين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يحيل إلى ألا مناص لنا من أن نفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغراها وكبراهها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيلة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تلوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم ، فتقافتنا المحلية التي فيها بعض القلادة على أن تكون رسالة عالمية ، مبثوثة في ثمرات التصوير والنحت ، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكفي رؤية البصر ، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكفي لتقويمها أنصت الأذن ؛ وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التي تحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعي أن نثبت ذواتنا ، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنا رسالة فكرية وهى أن نطلع العالم على ذلك الجانب من ذاتنا ، الذى يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية فى سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها فى ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فحق يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتي لديوان ابن عربي « ترجمان الأشواق » الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميهِ في الرموز التي لجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد أورد في غضون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت ، مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ؛ أي أن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً بربي لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » وهي عبارة قالها - فيما يحكى محمد إقبال - ولي مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجندوي ؛ ثم يعضي إقبال في القول بأنه من العسير - في ظنه - أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوعي : أما أحدهما فهو النمط الذي

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ؛
 فى هذه الحالة الثانية - حالة التصوف - ترى التصوف إذا ما بلغ شهود
 الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد
 له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر
 فى ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع
 الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،
 لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا يقف النبي بما
 يجرى حوله موقفاً سلبياً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغير
 الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم
 فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي
 فهو بمثابة نقطة تصحو بها كوا من نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوا من بين
 جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستقيم من سباته ، فيبدل قيماً بالية
 بقيم جديدة ؛ فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة
 مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا
 التى شوهدت فى حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ،
 ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب
 حتى تزيل حياة فسدت ليقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان
 يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى
 الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة
 وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي
 للتصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث يجعلها

تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وناثراً معاً .

٢

لكن هذه الضرورة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتتقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً تغالبه فضله ؛ فهو هو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحدوها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قممه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ، لكننا — لكى نغضى فى حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالمين ، فندعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، يمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، لتمييزها بين « المثقف » المكتفى في ذاته بثقافته ، و « المثقف الثورى » الذى يتجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - فى الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هى التى تشتمل على القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغبرت وجه الحياة .

هذا - إذن - وجه من وجوه التمييز ، لكنه وحده لا يكتفى ؛ لأن الذى يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترنة فى رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ؛ لا دافعاً به إلى أمام ؛ وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة فى استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « الوراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدفى - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام « الأمام » و « الوراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذى يجعل التغير الذى يحدثه المثقف فى الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يتجلى لى أن الفيصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا فى مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعويقها دفعاً بالحياة إلى الوراء ؛ ويتجلى لى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هى التى

يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد ممكن من الناس ، والعلم
لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن
الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن
الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع
الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك
مستطاعاً ؛ وبهذا يتحدد معنى « المثقف الثورى » فيما أرى : هو من أدرك
مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول
تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يحىء هذا التغيير في الاتجاه الذى
يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان
مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما
ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

٣

على أن المثل الجديدة التى ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه
ارتسامها ، والتى يحاول المثقف الثورى أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث
العالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن يتقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على
أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها
لذاته ، وإلا لما استحققت أن تسمى « مثلاً » أى « نماذج » تحتذى ؛ ولكم
وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لى القدرة في اللغة العربية
لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين
في اللغة الإنجليزية هما : *ideals, ideas* ؛ فالأولى « أفكار » ترسم في
ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها
على السواء ؛ وهاهنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته
بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواء ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر في الانساع ، فأحياناً يكون بجميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو به إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت - مثلاً - أنعمى لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، فمئذئذ تحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندي من إرادة مصممة . وهاهنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أيعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ؛ وهاك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تتمثل فيه الخصائص التي بيناها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فبا يفعله هذا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات الخيوية الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوي تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حالم في أمور الحياة الجارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فيأخذ بها الجميع ، وإما أن تكون

خطأ فيرفضها الجميع ؛ تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبائرها ؛ وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ؛ لكن صوتاً قوياً أخذ يلوى في فواده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطفق يحوب في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجتمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعني وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ؛ فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولحامه فصعبة عسيرة ؛ ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتتفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغلك العقل على شيء تكرهه ؛ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ؛ فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعه السم ليوت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ؛ فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً ثورياً » يحاول تفسير الناس وتبديل الحياة ، فمات ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسالة .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ؛ ارتسمت في ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تفيء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مآورة « الجمهورية » يفصل القول فى صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً ببحث مستفيض — على طريقة المحاوراة — عن معنى العدل الذى يريده ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً فى إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح القرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد فى المكان الذى يلائم طبيعته واستعداداته وقدراته ، قائلًا فى ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون فى الفرد الواحد يكون فى الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات فى رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددها « مثقفاً » يرى « الفكرة » ويحللها ويصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيستريح ويستريح ، لكنه كان « مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ؛ فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم فى سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعوه لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة فى حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقبورها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ؛ وتغضى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى فى الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته فى أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق فى الزيارة الأولى ، عاوده فى الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوشك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايب ، كما فر فى الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا فى ضيقه ، هو كشعب أثينا فى حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ فى كلتا الحالتين « مثقف ثورى » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه لتركها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على عناد وتشبث بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدى إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبيد العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتختفى الفكرة حتى ينقض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفى ظنى أن الغزالي - فى تاريخ الفكر الإسلامى - هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ؛ فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثورى » فرقاً فى الكم ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى « الكيف » لأن الأول والثانى معاً كليهما « يعلم » لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربى فى العصور القديمة ، بمعنى الثقافة انعام ، الذى لا يتخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً فى ثقافته ، لأنك تقرأ لهما فتزداد « علماً » لكنك لا تدرى كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ أما الغزالي فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أساليب الحياة والنظر ، فهاهو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلى - هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلثى هى الحياة الروحية العملية فى آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالي كتاب

« الإحياء » ليث به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها :

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث ، فرى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثورى ، وأبدأ بحال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما جادل سقراط ونافش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجربته المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المتهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » نفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يغير دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم ويربى ؛ لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه في رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين « المثقف » و « المثقف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مرأى فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يجعل المدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ؛ وعندئذ لا يكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس المدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوفة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألمت بذلك الشىء حلاً وتركياً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً نخدم به أغراضك ؛ ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصبره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصدراً للرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكساء خرساء ، تقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن نغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ، فالـم يـكـن العلم « قوة » أو « قدرة » على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فإذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لاشئ - وأعنى لا « شئ » بالمعنى الحرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » بموقف من مواقف الحياة ، لنبيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتع فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون الفكرة - كائنة ما كانت - إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعنية هي بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمراً في ذهن صاحبه ، فإذا قلت - مثلاً - إن الحرية حق فطرى للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التى يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هى التى تعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتى الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم معتم ؟ وهكذا ، وقد بحث الفلاسفة فى صنوف الأسئلة التى يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرة ، وهو بذلك يعنى أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقلد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كميته بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التى ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التى يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذى يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكرى » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى عن شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين لإجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كأن تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات - في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الاجابتين ، مؤديا حتما إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الحدوث ، ومن ثم يجرى الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهما لا يكون بن الفكرتين « صراع » لأننا قد نجتمع الصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونتا على تكوين الإجابة الصحيحة ، خذ لذلك مثلا ما نشب - وما يزال ناشبا - بيننا من خلاف فى رأى : هل نترجم العلوم - كالأطب - إلى العربية أو لا نترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد فى العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حلت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالأ ترجمة فى هذا المجال ، وبوجوب أن تدرس العلوم فى لغة أجنبية - كالإنجليزية مثلا - هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن الصواب فى أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ فى الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول - مثلا - إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعصى على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نقطه الأصل المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذى تنطق به اللفظة الأجنبية فى أحرف عربية) - إننى هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكننى أعرض نوعا من اختلاف الرأى فى مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكرى يكون فيها السؤال المطروح سؤالا واحدا محددا ، فتجىء عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حالتكما ، وجدتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما فى الأمر بينهما هو أنهما وضعتا فى عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سؤالا ألقاه على أئى إذ كنت غلاما ، إذ سألتى : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكى أضمن نطاقتها ، وعندئذ لفت ذهنى إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو فى اللفظ لا فى المعنى .

ومن أحدث الأمثلة فى حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التى ما تفتأ تثار بين فريقين من الكتاب ، وهى : أنعد اشتراكيتنا اشتراكية عربية أم نعلدها تطبيقا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويوجب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفى اعتقادى أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباين ، فافرض - مثلا - أننى طرحت سؤالا عن القطن العربى ما طبيعته : أهو قطن عربى أم نبات عربى للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأى بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هى عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صفة « العربية » هى الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم فى كلتا الحالتين أن ثمة فكرة عامة متفق عليها ، ويميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعدئذ أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذلك . . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هى تطبيق عربي لفكرة المجلات ؟ هل تعد تماثيل مختار تحتا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لفن النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أصوص الحالات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأعنى بها الحالة التى تنلقى فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما فى حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التى يناولها الآخر ، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتنداخل فتتعذر الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعنا فى مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا فى صياغته اللفظية ، لكنه فى حقيقته يدمج سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السر فى مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نفلك المدمج ، لنضع كل سؤال فرعى على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد فى السؤال المطروح لفظة ينقصها التحديد ، بحيث يستطيع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعنى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض - مثلا -

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سبيلنا إليها ؟ فعندئذ ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحدس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الخواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، أنحصها لتكون مرئية للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى الزعم الذي نزعها ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحتم أن يكون الآخر باطلا ، وهاتنا يكون صراع فكري .

٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .

٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .

٤ - سؤال يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسبيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأخذها من حياتنا الفكرية ،
توضيحاً لهذه الحالات الأربع .

٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية - كما يذهب أن ينظر إليها - باعتبارها
مرحلة نظرية لابد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أعني لو نظرنا إلى
الحياة الفكرية ، لا على أنها هو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة
التخطيط التي تنتهي بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من
الحالات الأربع المذكورة - أعني حالة الصراع الفكري بمعناه الدقيق -
هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى اختلاف في طرائق
التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأي فيها معناه اختلاف فيما نغره أو لا نغره
من أمور الواقع ، ومن ثم نجى أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها ،
إذ لا يؤدي اختلاف الرأي في الحالات الثلاث الأخرى إلى أى ضرب من
ضروب التغير على أرض الواقع ، وإذن فهو - على أحسن تقدير -
لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ،
ولنضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى
الذي نريده .

إن أقرب مثل حي نسوقه للصراع الفكري في أتم معناه ، هو هذا
الذي حدث ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد
كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك
الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا
كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن
الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهى غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيرا يجعل لها صورة غير التى كانت ، وبهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العيني المحسوس .

خذ مثلا ثانيا للمثل هذا الاختلاف الذى يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أ يكون واجبا على الدولة لإزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته في كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التى تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيرا حقيقيا في دنيا الواقع .

وهاك مثلا ثالثا للصراع الفكرى حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التى هى من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظفر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي لإجابتين متعارضتين تعارضا يجعل صواب الواحدة منهما مؤديا بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكرى مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكرى بمعناه الذى حددناه له ، تلك المشكلة
التي ثارت فى أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أتبقى عليها كما هى
بأحرف عربية ، أم نبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ هاهنا أيضا ترى
كيف يجرى الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفى هذه القضية
قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فاخضعت الفكرة الجديدة ، فلبثت
صورة الواقع على حالها لم يصبها تغير .

ونستطيع أن نمضى فى ضرب الأمثلة لما قد حدث فى حياتنا الفكرية
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهى صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين
المتصارعين دون الآخر ؛ مع استحالة الجمع بينهما فى مشكلة واحدة بعينها ،
وقد كتبت الغلبة فى معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيما
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة فى
جانبها المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغى أن نذكر حقيقة هامة ، وهى أن
« التغير » فى ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذى يحدث
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة فى الصراع ، محققة
للتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، بغض النظر عن أيهما جديد وأيها
قديم .

٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التى أسلفنا ذكرها ، فهى حين
يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذى

يتناولونه الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئى الذى أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئى الذى أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الصواب كله ، أو شطر من الصواب — على أية حال — أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل نقلها إلى العربية أو تركها على أصلها فى أيدي طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتدماً ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب فى مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : أحقاً نحن بإزاء طرفين نقبضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هى إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصيحى ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى فى سياق والعامية فى سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة — مثلاً — بالفصحى وحوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذى قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا ينقض بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذى ينقض ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقى فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتملة بين قديمه وحديثه ، ويحلوا للقائمين بها أن يسموها « صراعا » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدى تحم ألا يقرضه شاعر آخر على أى نحو شاء ! نعم كأنما فى العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على نقيضها ! هب أن سائلاً سألك : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسعقهم جيوبهم وبطونهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة » عجباً ، إذ شهدنا شاعراً ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محب لدى أنصار الشعر الجليلد ، رأوا في شعره شعراً جديداً — إننى أوكد لقارئى أننى لا أكتب هذا مؤيداً للجلديد أو قديم ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » في مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجليلد وأنصار القديم — وكان الجليلد والقديم عندئذ معناه على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى — وكان بيننا من انتصر للأولى انتصاراً تاماً ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ؛ ولو كان المتقاتلون ذوى بصر وسمع ، لرأوا بن ظهرانهم — حتى في ساعة احتدام المعركة — أدباء اجتمعت في قلوبهم وفي عقولهم أطراف الثقافتين معا ، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذاك معا ، فهل تعد طه حسين مثلاً مشرباً بالثقافة العربية وحدها أو تعده مشرباً بالثقافة الأوروبية وحدها ؟ هل تعد العقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل في هيكلم والملازى وغيرهما ، وهامى ذى الأعوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان في وحدة — إلا تكن قد تمت فهى في طريقها إلى أن تتم — بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

٤

وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان في اللفظ لكنهما مترادفتان في المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربى للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » فى الأدب والفن ، بل وفى الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث فى المشكلة ليوحى بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة مسلمة متفقاً عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل المفكر أو الأديب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » فى أن فريقاً يقول : إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول — فى زعم الزاعمين — إنه لا هدف هنالك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة ، وتسأل الزاعمين : ترى هل بمسك المفكر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه ، ويغمض عينيه ، ويحبط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمامه آلة كاتبة فراح يحبط على مفاتيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين عن سؤالك هذا — فيما أظن — هو شئ كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدباً للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لهؤلاء : إن هذا هو الالتزام ، ولا فرق — من حيث « الالتزام » ذاته — بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلياً فى كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندئذ على « الالتزام » وجوداً وعلماً ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين عبارتين : إحداهما تقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارتان كلتاهما تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف فهما الشيء الذى نلتزم به ، ولأنه لما يزيد هذا الأمر وضوحا ، أن القائلين بأن الأدب الملتزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم « أيضاً » بما يوجهه الفن الأدبى من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافا على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ، بل يكون على « عدد » الالتزامات . ففريق يقول إنهما التزامان : التزام بقواعد الفن الأدبى أولا ، والالتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع ثانيا ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالالتزام واحد ، هو التزام بقواعد الفن الأدبى ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هى حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معا على اتفاق فى فكرة الالتزام من حيث هو كذلك ؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر الواحد ، على طول التاريخ الثقافى كله ، الذى لم « يلتزم » فى عمله شيئا ما ؟ فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كذا لا كيت ، كان ذلك « إلزاما » لا « التزاما » . . وقد اعترفنا جميعا بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلا آخر وآخر ، لاختلاف الرأى الموهوم ، حين تختلف العبارات فى لفظها ، حتى إذا ما أمعنت النظر فى مدلولاتها ، ألفتها تستهدف هدفا واحدا ، والمثل الذى أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ، فى ظنى أنه لو ترك التقابل بين الطرفين هكذا مطلقا من القيود ، لأفر غناه من معناه . فالمعنى الحقيقى المقصود هو ألا ينشط الفرد فى ميادين العمل والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا يبنى أن يكون الفرد فى نشاطه فردا ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذى يحقق به فريته والذى يفيد المجتمع فى الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ، وإذن فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردى نحو خدمة الناس ، افترض أن الفرد الذى نخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحدد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردى فى أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليبر عن رأيه ذاك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليُطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالتائلون بالفردية والتائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العملى ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكن بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع . ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحتم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .

٥

وإن أغمض الحالات جميعاً عن الروية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلته التى يتصلدى لها ، ويرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما ، إذا أصاب الرأى ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً يندرجان فى مقولة واحدة ، فإذا سئلنا — أنت وأنا — عن جدلان هذه الغرفة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجب عن سؤال غير السؤال الذى أجيب أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوقه لاختلاف الرأى المزعوم ، حين لا يكون فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأين متصل بمشكلة غير المشكلة التى يتصل بها الرأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد على مبدأ النقد الأدنى ماذا يكون ؟ فها هنا نجد إجابات كثيرة ، ناقد يجعل مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يجعل مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم مختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا معاً مكتبة لنبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر : واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ الهندسة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطفه حسين ورابع يطلب ديوان العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ نقدى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به زميله ، فالقصة المتقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم فيها مأرباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلقت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث لا يكون بغير تمييز .

أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكني أريد أزمة نقيمتها ونخلقتها خلقا ، فليس أهون على الإنسان من أن يحيا في عالمين : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله وخصائمه ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القربى القرية أو الصداقة الحميمة ؛ فإذا كان مما يجوز له هنا أن ينفق نفسه نفصاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويذم ما يذمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ؛ وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم دائسة على الأرض ، ورؤوسهم كلهم معتدلة القامة لا تنحني تحت حمل يثقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في عمود رأسى ، الواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فذلك كلها أمور بجائزة له هناك ، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ، ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

السلوك في العالم الخارجى العام هي تشريعات مسنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التى تضبط السلوك في العالم الداخلى الخاص . هي مواضع خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لذعات الضمائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه لمن المألوف لهذا الازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التى لا تثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد المعين يفعله في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعله في بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب خبيء يحتاج لأن يكشف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التى أشرت إليها في أول المقال .

٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادى الاقتصادي أسرع دائماً من نتائجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يجرى التغير

الخلقي بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يجيء ، ويظل الإنسان في حالة قلقه بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلى ؛ لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعى الى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها في كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما يختلف في كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ؛ ففي مجتمعنا الزراعى هنا في مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بدوهم ونقلوها إلى المجتمعات التي كانت قد استقرت في زراعتها أمدأ طويلا ؛ وهما نحن أولاء في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ « روستو » في كتابه « مراحل النمو الاقتصادى » مراحل السير التي اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - في تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدناها خمس مراحل ، هى : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نجيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

في المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شيء قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغي ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ؛ العمل الرئيسى في هذه المرحلة زراعة ، والسلطان الحقيقى في أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقي ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشربوا

بأعناقهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في جسم الحياة — إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة — فيتبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدي عن فلاحه الأرض ، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقره ؛ بل إن حركة التصنيع تلمس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هي معالم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما اكملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ؛ تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتندفع الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لتجتازها في عدد من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة التضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما يلفت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه - ازدواج القيم التي نعيش على مداها : فقيم تخافت من المرحلة الأولى - مرحلة العرف والتقليد - وصمدت عبر المرحلة الثانية - مرحلة التحول ؛ وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ؛ في الأولى تواكل واستسلام للقدور ، وفي الثانية اعتداد بحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ؛ في الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ؛ في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

هذه الصورة المشوهة والتمسك بها لذاتها ، وفي الثانية تنقية للماضي ليكون في أيدينا سلاحاً للحاضر وعدة للمستقبل ؛ في الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلتمها ، وفي الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها في غير صلف أعمى ؛ في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفي الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فتحن مشلودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو : ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كمن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغنى لحناً آخر ؛ نعم لأنها سنة الحياة أن يبطل التغيير الخلق بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التثام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله .

٣

وحق لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا في خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بالسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا ما زلنا معلقين في قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :
جاءني من مكتب حكومي خطاب يحدد لي موعداً في الساعة التاسعة من صباح يوم معين ؛ وذهبت قبل التاسعة بوضع دقائق لأكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لي في الخطاب ؛ لكنني وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغيت السمع فلماذا صوت رجلين يتحدثان في غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً في ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب عن يميني ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على مناظيد ومقاعد قد نخلت من آهليها ؛ ووصلت إلى مصدر الصوت فلذا خادمان يسمران ، وحيت استحياء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ؛ وسألت مستفسراً : أين عساي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي جاءني بتحديد الموعد ؛ وتناول أحدهما الخطاب وقرأ : وناوله لزميله ليقرأ ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول - والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى - هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فلذا كان وراءك مشوار فاذهب واقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجى

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجى ، فجلست على مقعد كسيح القوائم معفر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التى تفتح على البهو الذى كنت أجلس فيه ؛ فانتظرت حتى رأيت أنه قد استقر فى جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ؛ ثم استأذنت فى الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذى جاءني وسألت : ترى هل أخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر فى الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضئائر الغائب فى نغمة كأنها توحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زبوناً مثلى - وإن يكن أحرص منى لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا هيناً - وجلس على مقعد بجوارى ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان ليانتظر ، وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضى ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

و يدخلون» الغرف المختلفة ، وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالى هو كحالى منذ قدمت فى الساعة التاسعة ، إلا مللا وساماً أخذاً يزدادان معى حتى كدت أنفجر ، وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً على النرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الهموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا « هم » الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدمى جراً فى حذر ، إلى حيث الغرفة التى انبث منها الحديث والضحك ، فلذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سمات الوقار والتهديب ، فأملت خيراً ، ونقرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذى سألته قبل ذلك مرتين ؛ فما كان أشد دهشنى أن رد على فى عنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ فقلت : أنا فلان - قلتها فى هدوء شديد ؛ وشاء لى حسن الحظ أن يكون اسمى معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لى شيئاً ما ، فاقبل غضبه رقة عذبة ، وراح يعتلئلى ، معاتباً إياى : كيف لمثل أن يجلس فى الهو منتظراً ، وكان يفغى له أن يفصح عن شخصيته فور قدومه ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً ، وأن يستضيفنى بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى الثقة فى نفسى : ففتتح موضوعاً فى الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهز فرصة وجودى معهم ليستوضحنى بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحص أوراقى التى من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسد فيها من قيم ، تجدها كلها قيماً هى نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى أسلفت لك ذكرها ، أعنى مرحلة الاقتصاد الزراعى بكل ما تحمله من صفات ، وحسبى هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هى قيمة الزمن ، والثانية هى قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن فى اقتصاد الزراعة

غرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لا يختلف نحوه إذا جابه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مرتكزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل الصناعي وهو واقف أمام الآلة الدائرية ليضع فيها شيئاً أو ليأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قاتلاً للآلة : اصبري حتى أتياً لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي . لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ؛ فللسيد معاملة وللمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلواً في هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاناً في آلاف المواقف رجلاً يظن أنه قد أهين ، فيسأل من وجه إليه الإهانة : أنعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكتفيه أن يكون مواطناً كمواطني الإهانة ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذي يؤدبه كل منا .

هاتان قيمتان اثنتان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لتدل بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بعالمها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لثورة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة في نفوس الناس ليحسوا حلة التناقض القائم .

٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا - فما أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يحللونها فيما يكتبون ، ويمجدونها فيما ينشئون من قصص ومسرحيات ؛ وينشدونها فيما ينظمون من قصائد ؛ ولأضرب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول الفوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ؛ ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ؛ ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يثقف فلاح المزرعة في القرية هو نفسه ما يثقف عامل الصناعة في المدينة ؛ ووسائل المواصلات أسرعمت وازدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تمزج الفريقين في جماعة واحدة كل يوم ؛ إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يذاع في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تحتفي قيمة قديمة كانت تنفئ ببراءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على ساداجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تنفتح أعينهم على لذائل العيش في المدينة ، أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصصى فلذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البرية التي لم تفسدها المدنية بعد ؛ هذه وجهة نظر أعرضها ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزرعه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التي ندعو إليها ونحللها ونجسدها فيما نكتب .

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ؛ نعم ، إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن اهبط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفصيلات الجزئية ، نجدنا قد تفرقنا شيئاً وجماعات ؛ وهل منا — مثلاً — من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية — أعنى التعليم بكل معانيه — من أولى القيم التي يجب أن نلعبها بكل قوتنا ؟ لكن سل هذا وهذا وذاك : ماذا تعده وسيلة للتنوير العقلي ؟ نجدهم قد تباينوا رجلاً ثلاثة : فرجل يجد التنوير في بحث القديم ، وثان يجده في الاعتراف من غربي أوروبا ، وثالث يجده في الاعتراف من شرقيها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء بطرف بحيث تجتمع لي الثقافة التي تتناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حدة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة أوتمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لتوجد في صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى لا يستقيموا للازدواج القائم أمداً طويلاً .

بأي فلسفة نسير ؟

١

هى خطوات ثلاث يخطوها الإنسان - فرداً أو جماعة - ليكتمل له
النضج والوعى ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثانيها ، فلا يكون له
من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهى التى يخوض
فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع ،
يعلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً
موفقاً هنا مخففاً هناك . . . لانه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها
هناك ، لكنه فى كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبئة
فى عمله ، بل هو لا يعرف أن فى تضاعيف عماءه قد انبثت فكرة ، تلك هى
الخطوة الأولى التى يلتف فيها الفكر فى ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،
وأما الخطوة الثانية فهى حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التى نشط
بها فى دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من
أفكار ، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى
فكرة « الزاوية القائمة » التى تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع
القمح فى أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليهب فى الزرع كيف يغتذى بعناصر
الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما
كان قد أدرك أن الذى أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل
لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له
أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التى كانت مطوية فيها ،
حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ فى تصنيفها وتبويبها علوماً
علوماً ، فهذا علم الرياضيات الذى يبحث فى الخطوط والزوايا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يتقذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنانيا الحياة العملية ليقيمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن نصنف الأفكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضى فى هذا التجريد - أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسدت فيه - يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملا مجسدا أخفى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجا لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شئ مستقل عن العمل الذى كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتبناها مستمر لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جلدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهونا بالخط الذى يواتينا حيننا ولا يواتينا حيننا آخر ، بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفا

موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها
وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ،
نجد أنفسنا — مثلا — أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد
وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى
الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كذا وكذا من
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية
وهكذا ، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه
مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقمص سلوكا مجسدا ، وقد
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قيصره السلوكي ، لنضعه
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ
— كما أسلفنا القول — نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ،
تركناها مؤقتا للدخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو
أمعنا في تسلق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات بوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه
قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلولها وممرها ،
كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ إلى عزله لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو
لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي
نفسها « الفكر » الميثوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواه
أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا رأى في الأولى نقصا
يعاب ، فالذين يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذى عشناه فى الخطوة الأولى والواقع الذى نريد أن نعيشه فى الخطوة الثالثة — فى الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفى الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .

فى الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذى نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، فى المكان الفعلى والزمان الفعلى أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن فى مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حيناً لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجراً كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيما أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ؛ وكل زمان ، تنطبق على أى حجر ساقط وأى ماء دافق وأى هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذى اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله يجد لنا هذه الصياغة التى تصور الفكرة الكامنة فى وقائع العالم ، إنه رجل قد تركنا فى واقعنا النابض الحى ليعيش وحده فى عالم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ؛ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف فى درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذى تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لا بد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد نقدها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجربه على غرارها ونحن على وعى ومحو وإدراك لما نحن فاعلون .

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على « الفكرة » التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويمس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجوع ويظمأ ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكرهية ورضى وسخط ومكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شيء معين من هذا كله ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرنى لون أصفر ؛ وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل « الفكرة » عن جسدها ، فهذه تقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسلى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لتمكن من تقديمها ، فإذا كان فيها تناقض أزلا ، وإذا كان فيها قصور أكملناه ! فانظر مثلا إلى الطريقه التى نصح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ماشئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع فى كل هذه الأمور ، كلنا نشارك فى أسرة وفى مدرسة وفى حكم وفى تجارة وفى غير ذلك من نظم المجتمع الذى نعيش فيه ، وفى كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا — آنا بعد الآن — نضع أماننا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التى تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أماننا للنظر فيها وهى خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، لئلا نرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعتهن لا نضع أماننا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأمرة أو « مبدأها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادى ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون فى ملابهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يؤدى إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ، ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون فى رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر فى تحويله وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاره منه أن يبعث بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجى موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معا متضرجان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كتفرجين في مسرح ، أحدهما نافذ نافذ البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر يرى ساذج ، قسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشئ تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجلدية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجلدية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطلاحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجسد في أشياء ومواقف - كما هي الحال ' الرياضية مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قسم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حلولها في عالم الأشياء ،

فكرة الدائرة - مثلا - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلأمناس لها من أن نجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهمل بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التضييلات ما لم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هاهما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض ! الأولى تجعل مادة الواقع الخارجى بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بلذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما بطن اليد وظهورها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذيلاً لفكرة ، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق ، فليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الذهن كما ترسم الصور في المرايا ، مزوفاً منها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هي عزيمة وإرادة ، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الخام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تقييدات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وسواها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدير الأمر فى دخيلة فؤاده ، ثم لا شئ بعد ذاك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهديبا مما كان وأنشد بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تلور مكتنة الفكر داخل رأسه دون أن

يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن
أخذ دنياه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف
المذاهب ، وقد لخصنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع
المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى يقع
من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل
الواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع
إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ويجراها
على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان فى رأيه أن كل ما فى وسعنا
هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة فى جسد
الإنسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسر لها
أو يحزن ، فليسر ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن
فالتفكير الإنسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحثة لا تخص إلا صاحبها ،
ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - فى فلسفته - بمعزل عن
دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - فى مجرى الحوادث وهو
يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى
بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليعثوا لنا عن قوانينه فنقيده
منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها ، لأنه
لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الأولوية للفكرة النابعة من
جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا
أن أشرنا إلى أن « الفكرة » - أى فكرة - هى بطبيعتها مبرأة من أوجه

التفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، « ففكرة » الحصان هي دائماً أكمل من أى حصان نراه في دنيا الواقع ، « وفكرة » الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أى إنسان نراه في دنيا الواقع ، و « فكرة » الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع ، و « فكرة » الحكومة ، و « فكرة » الأسرة و « فكرة » المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة « الفكرة » نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشتهة - ففيلسوفنا المثالي يسوى لنفسه عالماً فكرياً ، يراه دائماً أكل من أى واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن عالمه الفكرى ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكرى ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذى يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملى (ونحن نفرق بين « العمل » و « الواقعى ») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التى تعلوها على الواقع الناقص فلا تفيد شيئاً برفعها وكمالها ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيا فيها ، لكنها قد ترافق أهدافاً في جانب ، وتعارض أهدافاً في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخضع تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى شيء سوى أنا وبقيّة الزملاء في المجتمع ليغير لى ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جدوى في أن أخط للتغيير خطة فكرية مثلى معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالاً ، انطويت على نفسي لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحي ، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخاملة يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع ، ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة الرحي أن ينعزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادى نفسه ، فالمثاليون سادة مترفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المعمة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائفة النفاثة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك ... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة ، حتى إذا ما اتخذت وضماً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال ، عند المثاليين مراعاة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يتناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو « الحق » في هذه

اللاحظة ، وقد لا يعود هو « الحق » غدا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة — مثلاً — هى مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامى إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ؛ ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدماً وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن « الحق » حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة نقحمها على هذين الطرفين تنفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أثبتنا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة — أو يجب أن تنبع — من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهى بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخذونها لكامل بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .

٥

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، فما قد يكون معياراً صالحاً اليوم قد لا يصبح معياراً صالحاً غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة

الحياة شبيه به في أى رحلة صغيرة يرتحلها ، فافترض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية تستشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتيازها ، فعندئذ تنحصر تفكيرك في طريقة اجتيازها قل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتنبه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، . . وهذا ما يعمل به قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات للمواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة للثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات للفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة للنظرين الآخرين ومهمتهما : فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعى ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، - شريطة ألا تقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية تتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون - تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملاحظه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبنية الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تنجى مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تنجى المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أى مذهب فلسفى تختار ؟ أجبتك سائلا بدورى : فى أى مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقعى فى مرحلة رصد المشكلات ، ومثالى فى مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعملى تجريبي فى مرحلة معالجة المشكلات .

قيادات الفكر المعاصر

١

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعدا الجبل وهو يخوضها ، فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤية الأشياء من حوله تزداد وضوحا أو تقل ، وأنه يتبين مواضع خطوه على الطريق إلى مدى بعيد أو إلى مدى قريب ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر ، رآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقة بصدق ما يقوله عنها

وكذلك قل في مرحلة معينة من التاريخ حين يتحدث عنها أبنائها الذين يعانون آلامها وينعمون بطبيعتها ، فهؤلاء إذا تحدثوا عن عصرهم جاء حديثهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم ، منه إلى التقرير الموضوعي الذي يسجل الواقع كما يقع ، بل إن أبناء المرحلة المعينة من مراحل التاريخ ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتناجب حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون . . . ترى ماذا تكون معالم عصرنا البارزة ، التي لن يخطئها مؤرخ المستقبل إذا ما نظر وحل ؟

هل نخطئ الحداثة لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا - أول ما يصفه - بأنه قد كان مرحلة انتقال هائل من حياة إلى حياة ؟ من حياة أقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف والغنى والفقر ، بياض البشرة وسوادها ، الأصول العرقية والأنساب ، الذكورة والأنوثة ، العقائد والشعائر ، وغير ذلك . . إلى حياة تقام على أساس المساواة مع التنوع ، بل كانت مرحلة انتقال هائل من حياة تقسم الناس في كل بلد واحد قسمة عمودية ، فالأهلون هم من كانت حرفتهم رياضة العقل ، والأدنون هم من كانت صنعتهم استخدام البدن ، إلى حياة تجعل جميع الناس في البلد الواحد

عاملين ، سواء أكان العمل منصبا على فكرة نظرية أم كان منصبا على تطبيقها .

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة النفسية في عصرنا من نظرة إلى نظرة ومن حياة إلى حياة ، فسرى كذلك أنها نقلة لم تهبط على الناس هبة من السماء ينعمون بها دون أن يكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها ، إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان عصر ثورات خارقة ثارت لتغير أوضاعا بأوضاع ، وإن هذه الثورات لم تكن لتمضي إلى أهدافها بغير مقاومة عنيفة ممن ارتبطت صوالحهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها ، وأن هذه الثورات وأضدادها لم تكن لتجرى مجراها بغير أن يكون لكل من الجانبين فلسفة نظرية يستند إليها في محاجة الطرف الآخر ، ومن ثم نشأت صراعات مذهبية بين الفريقين ، ولا يكون العيش في جو الصراع الفكري مستقرا هادئا بل لا منجاة له من القلق والتوتر .

فإذا كانت صورة عصرنا شيئا قريباً من هذا ، فإذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكري إلا اختلافا في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف ، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع ؟ فأمام المسألة الواحدة نجد النظريتين المتناقضتين وجهاً لوجه : فهذا هو العلم اللرى قد أطلق صواريخه تدق أبواب الفضاء ، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمى لأسرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق ؟ هنا تختلف الاجابة بين متشائم ومتفائل : هذا يرى أنه انقلاب علمى لا بد أن ينتج انقلابا في حياة الناس نحو الأفضل ، وذلك — على خلاف هذا — من رأيه أن التقدم العلمى الضخم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح ، إلا أنه يقلد ما وسع لنا من آفاق الكون ، قد ضيق علينا من آفاق النفس ، لأنه أبعد الإنسان عن صلته الحميمة بذاته .

فن هم أولئك القادة الذين يمسكون بأزمة الفكر في عصرنا ليتجهوا به
بعينا أو يسارا ؟

٢

لقد جرى العرف - أو كاد يجرى - على أن تكون هنالك تفرقة بين
من نطلق عليهم اسم « المفكرين » - أو قادة الفكر - من جهة ، والباحثين
العلماء من جهة أخرى ، ولعل أميز ما يميز الطائفة الأولى هو أنهم جماعة
استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة
في الآخرين ، ولكن أى معرفة ؟ إنها ليست المعرفة الأكاديمية التى تستند
إلى تجارب المعامل العلمية أو إلى الوثائق والمراجع ، بل هى المعرفة التى
تنبع عند صاحبها من الخبرة الحية . ويكون لها أصدائها في شعور الإنسان ،
وبالطبع لا تناقض هناك بين أن يجتمع في الرجل الواحد أن يكون من
أصحاب البحث العلمى على الصورة الجامعية ، وأن يكون في الوقت نفسه
من « المفكرين » بمعنى الكلمة الذى نريده لها ، لكن التمييز والتفريق بين
الموقفين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحا فيها نحن بصدد الحديث فيه .

فالباحث العلمى على الطريقة الجامعية لا يعد من « المفكرين » لمجرد أنه
مختص بدراسة الفلك وطبقات الأرض ، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على
أسس علمية ، كالمهندس والطبيب والكيمائى وغيرهم ، بل لا بد لطائفة
المفكرين من صفة أخرى وهى أن يجاوزوا حدود الاختصاص الدراسى إلى
حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد - إلى جانب اعتمادها
على العقل المنطقى واستدلالاته - على الإدراك الحدسى الميائى المباشر ، ومقتضى
هذه النظرة أن تبنى ذاتية مرتكزة على الخبرة الخاصة بصاحبها ، ولهذا
يتحتم أن تبنى نظرات « المفكرين » متصلة أو ثنى صلة بالحياة الفعلية الجارية

من حولهم ، بأفراحها وآلامها ، لأن الكاتب إذا نضح من خبرته الذاتية المباشرة ، جاءت كتابته - بالضرورة - تعبيراً عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاع وحرمان ، فإذا درست كتابا في الرياضة أو الكيمياء ، لم تدرك هل كان مؤلفه مقترأ عليه في الرزق أو من ذوى اليسار ، لكنك إذا قرأت كتابا مما يكتبه « المفكرون » استطعت أن تلمس وراء الكتابة أى طراز من الناس كان كاتبه .

ولأنه لما يستحق الذكر هنا ، أن « المفكرين » بالمعنى الذى حددناه ، تختلف أقدارهم في الأمم المختلفة ، فليسوا هم دائماً الطائفة التى تتولى زمام الريادة ، ففي إنجلترا وفي فرنسا - وفرتسا بصفة خاصة - تكون القيادة « للمفكرين » من رجال الأدب والفن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية ، وفي ألمانيا ترك القيادة الفكرية في أيدي أساتذة الجامعات ، فقد ينبغ فيهم الكاتب والشاعر والفنان ، لكن الناس إذ يأتون فإنما يأتون بأصحاب التخصص العلمى ، وفي أمريكا تكون أولوية الرأي للخبراء ، أعني للذين مارسوا العلم تطبيقاً ، وكأنما « المفكرون » يعالجون شئون الحياة الإنسانية في مؤلفاتهم ورواياتهم ليسلوا حاجة المثقفين في ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع ، لا ليرسموا لهم اتجاه السير ، وزمام القيادة في روسيا متروك لرجال السياسة ، فهم يشقون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون ، وأما في معظم أرجاء الأرض بعد ذلك - ومعظمها بلاد تحررت من مستعمرها منذ قريب : في آسيا وفي أفريقيا وفي أمريكا اللاتينية ، فالقيادة الفكرية غالباً ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك « التحرر » من قيد المستعمر ، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق « الحرية » بعد التحرر ، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب : ففي المرحلة الأولى رفعت القيود ، وفي المرحلة الثانية تقام عمليات البناء ، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون سحرة الأداء والعمل .

« المفكرون » في إنجلترا يغلب أن يكونوا كتاباً أحسوا أنهم المستولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع ، فالمجتمع هناك قد كبلته تقاليدته التي لم تعد صالحة لعصرنا ، ولذلك وجبت الثورة عليها لتغير صورة الحياة ، ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يعدوه إلى مقترحات لبناء الجديد ، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكتفى به الشباب الساخط ، بل تراهم فيما يكتبونه يصورون العلة ويقدمون العلاج ، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء ، فهم من يرى أن مكمن الداء عندهم هو الفجوة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية ، والسلوك المتكلف المتصنع من ناحية أخرى ، وقد كانت هذه الفجوة عندهم هي التي تفصل بين الحمجية والتمدن . وبالغوا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من نفاق يبطن شيئاً ويظهر شيئاً آخر ، أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن مكمن الداء هو في اصطلاح ضروب من السلوك الاجتماعي بعيدة بعداً شديداً عن الدوافع الفطرية ، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته ، ومنهم من يرى الداء كامناً في فتور الإيمان الديني ، ولذلك فالحلاج هو في أن يتقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك نضمن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم ، ومنهم من يرى رأياً قريباً من هذا لكنه مختلف وذلك هو ضرورة أن تخف وطأة العلم على حياة الإنسان بجرعة كبيرة من التصوف ، فإذا اجتمع في الإنسان عفة المتصوف وحضارة العالم كان هو الإنسان الكامل .

فالمفكر الإنجليزي « ملنزم » نحو المجتمع التزاماً غير مباشر ، لأنه وإن يمكن بمحاول إصلاح جوانب النقص برسم صورة كاملة ، إلا أنه لا يفرض على نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة ، فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل ،

بل قد يتخذ موقفاً فردياً انعزالياً سلبياً لعقيدة شائعة عند كثيرين من مفكرهم أن الواحد منهم هو تجسيد للمدنية الإنسانية بأسرها ، فعنه تؤخذ المعايير وهو لا يأخذ عن أحد .

وأما المفكرون في فرنسا فهم أشد المفكرين « التزاماً » حتى لقد أصبح التزامهم هذا خصيصة تميزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فلا يكاد يكذب كاتب شيئاً إلا ونصب عينه هدف يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي على وجه الخصوص ، ولقد نجد في كل بلد آخر - إلا فرنسا - شيئاً من الرية تساور نفوس الناس نحو طائفة « المفكرين » ، برغم أن « المفكر » الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد مسaire لأحكام العقل ، والاحتكام إلى العقل هو الذى من شأنه أن يثير رية عامة الناس ، لأن هؤلاء أميل إلى الأخذ بنوازع الوجدان .

واحتكام الفكر الفرنسي إلى عقله هو الذى يزيد من جرأته على التمرد ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية « المفكرين » في شتى مشكلات الحياة : فردية واجتماعية وسياسية على السواء ؛ ولذلك رأينا عدداً كبيراً من مفكرى البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم ليعيشوا في فرنسا ، ولينعموا بشيء من سلطان الفكر الذى يعلو هناك على كل سلطان .

ولا أظننى أبجوز الحق إذا زعمت أن مفكرى إنجلترا وفرنسا معاً يشتركان في قضية رئيسية واحدة ، يعالجونها من جميع أطرافها ، وهى قضية الحرية التى يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعة سادها العالم واستحكمت فيها الصناعة ، مما أضاع على الفرد حرية المبادأة ، فتي وأين وكيف يتحقق له قسط من هذه الحرية في حياته ؟

ليس « المفكرون » - بالمعنى الذى حددناه للكلمة - هم القادة فى ألمانيا أو الولايات المتحدة ، فالعقل الألماني عقل منهجي دارس متمق - يجب أن تؤخذ الأمور مأخذاً صارماً يتعقبها إلى جذورها ، ولا يكون ذلك إلا على أيدى الأساتذة الباحثين الذين لا يصدر عن أحكامهم عن خواطر تعن لهم بحكم تجاربهم الشخصية فى الحياة اليومية الجارية - فالخواطر التى من هذا القبيل قد تصلح للتسلية عن طريق الصحافة ، وأما ما هو هام وجاد فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتعمقة ، ومثل هذه الدراسة إنما تتم فى الجامعات على الأغلب الأعم ، لا فى دور الصحف ، ولئن كان لهذا الوضع حسناته من حيث دقة العلم ، فله سيئاته التى من أهمها أن هؤلاء الدارسين فى العادة موظفون فى معاهد تتبع الدولة ، وإذن فيغلب عليهم أن لا يكون لهم شأن بمجرى الأحداث ، لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريب أو من بعيد ، حتى لقد أجاب أستاذ جامعى فى ألمانيا ذات يوم وهو بصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله فى بحوثه العلمية ولا يتدخل فى السياسة ، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل : لكن الأمور قد تتخرج فإذا أنت صانع ؟ ألا تمتد يدك للمساعدة إذا اشتعلت النار فى منزلك ؟ فأجاب بقوله كلا ، إننى ساعنته أستدعى رجال المطافئ لأنهم هم المختصون فى إطفاء الحريق ، وكذلك الأمر فى السياسة والاقتصاد ، لا يحمل بكل إنسان أن يدعى القدرة فيهما ، لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب - فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية فى ألمانيا فعلينا بما يكتبه الدارسون .

وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والنجاح فيه إلى الحد الذى يجعلهم يحتكمون فى كل شئ إلى التجربة والتطبيق ، أو بعبارة أخرى فهم يحتكمون إلى صاحب المهارة العملية فى الميدان المعين ، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات الجدسية فى فنى الأدب والفن

ونوجه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما نذكر أن الكلمة الافرنجية التي تعنى « المفكرين » - وهى كلمة *Intelligentsia* كلمة روسية نشأت هناك فى القرن الماضى ، حين نفرت جماعة متمردة ناقية لتبلر بنور ثورة فكرية تمهد لانقلاب اجتماعى سياسى شامل ، وهى جماعة قريبة الشبه فى المهمة التى اضطلعت بها بفلاسفة التنوير فى فرنسا إبان القرن الثامن عشر ، ولقد وفقت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه : فقامت الثورة الفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر ، وقامت الثورة الروسية فى أوائل القرن العشرين .

وبحكم الرابطة القوية فى روسيا بين المفكرين والثورة ، كان لا بد من اتصال الفكر بالشعب اتصالا مباشراً ، بمعنى أن تمتد جلوره فى الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرتفع كيف شاء ، نعم قد كان فى روسيا فى القرن الماضى جماعة أخرى من المثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول يلتمسونها فى غرب أوروبا ، لكن هؤلاء لم يكونوا ليحدثوا فى الشعب ثورة مهما علت ثقافتهم واتسع مداها .

قامت الثورة الروسية وتغيرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد ، فأصبح من المفارقات التى تلفت النظر أنه بينما يستبد القلق والضجر والرغبة فى التغيير بأوروبا الغربية ، ترى الأمر فى روسيا على عكس ذلك يريد أن يستقر حتى يصلب عوده ويضرب فى الأرض بجلوره ، وكان لهذا نتائجه فى منحى الفكر : ففى الغرب يكثر الأفراد الشاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم ، وفى روسيا يشتد التجانس بين الأفراد حتى ليوشك الشلوذ الفردى أن يمتنع ، ومعنى ذلك أن تتوقع رومانسية - الأدب والفن فى غرب أوروبا ، وكلاسية فى روسيا ، ذلك أن الثقافات فى سيرها يتناوب عليها الرومانسية والكلاسية واحدة بعد الأخرى فى تتابع لا يتقطع : فرومانسية إبان فترة التغير ، وكلاسية إبان فترة الثبات ، وفى فترات التغير يكثر ظهور

الأفراد المتمردين اللامتممين إلى محيطهم وما يسوده من قيم ، وفي فترات الثبات يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو ينعدم ، ويسود التجانس بين أبناء المجتمع الواحد ، لأنهم يلتقون جميعاً على قيم واحدة ، ولذلك فزمام الفكر في الحالة الأولى قين أن يتولاه أفراد ، وزمام الفكر في الحالة الثانية يغلب أن تتولاه الهيئات صاحبة السلطان .

٤

وفي آسيا وفي أفريقيا موقف مختلف ، فهنا كان المستعمر لفترة من الزمن تقصر هنا وتطول هناك ، يفرض ثقافته على « الصفوة » ، وبذلك انقطعت الصلة بين الفروع العليا والجلور ، حتى كادت الفروع تلوى والجلور تذبل لولام فيها من حيوية ، وما إن ثارت هاتان القارتان ثوراتهما العارمة التي أطاحت بالمستعمر — والثائرون غالباً من القلة المثقفة — حتى وجد الناس أنفسهم فجأة حيال تبعات جسام في إقامة البناء الحديدي ، ففي ذا الذي يتم البناء ؟ فلا عامة الشعب لديها القدرة ، ولا المثقفون الذين أشعلوا الثورات بادئ الأمر قد أعلوا للبناء ، فكان حتماً أمام ضيق الموقف الناشئ أن تنتقل الريادة من جماعات « المفكرين » إلى قادة الثورات ، وكان بعضهم من المفكرين وبعضهم لم يكن ، أعني أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب والفن إلى ميدان السياسة ، فيكون الرائد سياسياً يخطط للتغيير الاجتماعي والاقتصادي ، لا كاتباً يتصور أو رساماً يصور ، بل ولا عالماً باحثاً قد ينزل في بجوئه عن تيار الحياة المتجددة . . . وعند هؤلاء القادة في آسيا وإفريقيا نلتبس مصادر للفكر المعاصر .

وفي عالم اليوم ، الذي تسوده وسائل الإعلام التي تنقل المعرفة من طرف إلى طرف بسرعة البرق ، يصعب القول أن في هذا الركن من أركان الدنيا مكنا وفي ذلك الركن كيت ، لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تدور حول

الأرض فتم أركانها جميعاً في لحظة ، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إجمال
وتعميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدف واضح
يعيش من أجله الناس ويكافحون عن طواعية ، وأما في أفريقيا وآسيا
 وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمى وإدخال
التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل
تؤدى إليه .

ولا تتم صورة الفكر المعاصر إن أراد تصويرها كاملة ، إلا إذا أدخل
في حسابه أقطار الأرض جميعاً .

روح العصر من فلسفة

١

ليس الحديث عن خصائص العصر ومهامه البارزة من الهينات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً ، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط ، فيها التشابه وفيها المتباين ، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد تقيضها ، فقرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة ، ويميل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى ، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم يتممون جميعاً إلى عصر حضارى واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات ، مع أنه فرض بعيد عن الصواب .

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية ، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر ، وعندئذ لا يعنى تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب ، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرة الموضوعية ، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده « العيب » و « اللامعقول » ؛ أهو - يا ترى - عصر القوميات المستقلة ، أم هو عصر التكتلات والأحلاف ، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم « أمماً متحدة » ؟ هل يقلب على عصرنا - كما يبدون نتائج الفكر والفن - رغبة في أن تكون الأولوية للجماة على الفرد ، أو قلب عليه الرغبة في أن تكون الجماة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته ؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتمامهم الفكرية أكثر انشغالا بتراث ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم ؟

إنك إذا جعلت رائدك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون ، وما يتحدث به الناس في الندوات وحلقات الدرس ، ألفت عصرنا يضم كل صنوف البشر : ففي الأدب سلفى وثائر ، وراض وساخط ، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين : برجماتية ، وواقعية ، ووضعية ، ووجودية ، وظاهراتية ، وكانتية جديدة ، ومادية جدلية ، ومثالية ، وطبيعية ، وشخصانية ، وحسية .. فضلاً عما ينشعب تحت هذه الرؤوس من فروع .

لكننا — بعد هذا التهيد — نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر — إلا اختلافاً جديداً يسير — على أن عصرنا قد ساد العلم التطبيقى سيادة لم يسبق لها نظير ، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية ، فهو مائل في وسائل النقل والانتقال ، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون ، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ .

فلقد تجدد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة ، لكنك لن تجد عصرأ فيه « التطبيق » العلمى على شئون الحياة المادية والفكرية معا ، يدنو من عصرنا ، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك

٢

الحق أننا نقول ما يشبه اللغو لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقى في حياتنا الراهنة ، فلننظر — إذن — فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة .

والفكر الفلسفى في كل عصر هو الذى يبرز الجلوور العميقة الدفينة في الجو الثقافى السائد ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكى الظاهر ؟

وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون مبنوثة منلدة فى سلوك الناس ، حتى إذا ما جاء المفكر الذى يحلل هذا السلوك تحليلًا يفوص به وراء السطح الظاهر البادى إلى حيث الجذور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تعدد — بل لا بد أن تعدد — أوجه النشاط الظاهر ، فمتلئذ تعدد المبادئ الأولى التى يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تعدد الاتجاهات الفلسفية فى العصر الواحد ، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله .

فى عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيائها ، وتود لو تخفف الناس فى حياتهم من آثار العلم هذه التى يخشى أن تطمس فردية الإنسان ، وإذا كان هذا هكلنا ، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد فى أغوار النفوس ، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفى واحد ؛ فاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمى ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر فى تمرده وعصيائه لينجو بشخصيته من الطوفان .

فإذا تكون الفلسفة التى تصب اهتمامها على النشاط العلمى لترده إلى جلوره الأولى ؟ إنها هى الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التى اتخذت من « المعرفة العلمية » موضوعاً لدراستها ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة فى هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراجماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين « الفكرة » من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهى فى رأس صاحبها ، وتطبيقها الفعلى أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشائها ووقائعها ، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر .

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجته على الفكر المعاصر ، حتى نتوشك أن تكون لفظتا « واقعي » و « معاصر » مترادفتين في عالم الفكر ، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية ، معارضة مؤسسة على مقتضيات التفكير العلمي ، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو : ما مصدر العلم وأين نلتمس شواهد صدقه ؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه ، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث ، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف ، إذ يقولون في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني ، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ : بحيث تجمي النتائج المنبثقة متسقة من الوجهة الرياضية مع مقلعاتها .

فالواقعية تعلى من شأن الحواس والتجارب ، في معارضة المثالية التي كانت تنطوى في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة .

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق ، إذ جعلت ما يترتب على أى فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذى يكسب الفكرة قيمتها ، فليست من الفكر فى شىء فكرة ترتسم فى الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ، لا لقيام العوائق المادية التى تحول دون ذلك التنفيذ ، بل لشيء فى طبيعة الفكرة المزعومة نفسها ، يجعلها مقصورة على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع فى صورة عمل يؤدى .

فقل لى ما مدى انتفاع « الإنسان » انتفاعاً عملياً فى حياته ، بفكرة عندك تعرضها ، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هى فكرة بالمعنى الصحيح — على أن كلمة « الإنسان » هنا يراد بها المجتمع ، ولا يراد بها كل فرد على حدة .

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية فى نفس الطريق ،

إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى ، مع طابع خاص يميزها ، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد للتجربة .

وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة ، وإما علماً رياضياً ، صدقه في طريقة بنائه ، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذاك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء ، لكنه ليس « علماً » .

هذه اتجاهات رئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معاً في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل ، تصل الإنسان بالواقع ، توحد بين العقل والإرادة ، فلم تعد القيمة للقابع في صومعته « يتأمل » ، بل عادت للقيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع .

ففي السياسة - وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع - ترى هذه « العلمية » ، وهذه « الواقعية » وهذه « الإرادة » ماثلة في وضوح ، فالحرية التي تشدها هذه البلاد ، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد ، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشرهم باق على حاله .

وحسيناً في هذا الصدد مثلاً نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته ، يصتنع بها الحرية ، أي أن « الحرية » شيء « يصنع » لا شيء « يقال » والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع ..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل -
 وإذا قلنا : « التربية » فقد قلنا : « الجليل القادم » ، فلم يعد أساسه الاهتمام
 بالمادة العلمية من حيث هي ، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم
 المدرس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع ، فأولاً - لا بد من نقل
 مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى ، بعد أن كان الاهتمام
 بالمادة العلمية التي تلقن ، وذلك بأن تهيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من
 الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليحىء في نهاية الأمر أصلحة ما يكون
 استعدادا للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل ، وثانياً - لا بد من ربط
 الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي ،
 وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعة ، لا يكون
 له مجال في برنامج الدرس النظري .

وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل
 الثورة « تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة » ..

وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها .

٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى : وإن تكن تنقل بؤرة النظر من
 « المعرفة العلمية » وتحليلها إلى « المجتمع البشري » وماذا تكون طريقة بنائه ؟
 وها هنا كذلك نجد للمسألة جنورا في أعماق النفس عند أبناء هذا العصر ،
 تحتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكنها الخبيء إلى ضوء العلن - وتلك هي
 فلسفة المادية الجدلية ، وهي التي قد تسمى « بالمادية التاريخية » أحيانا ،
 و « بالماركسية » أحيانا أخرى ، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة ،

تتكامل كلها في نسق فكري واحد ، ومن أهم هذه الجوانب فكرة « المادية التاريخية » التي مؤداها أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن . .

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها ، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ، ذا تأثير حاسم محتم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية ، فإذا أردت أن تلمس الدافع الأساسي إلى تحول المجتمع وتطوره ، فلا تلتزمه فيما قد تجمع لديه من معرفة ، بل التمس فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، فإذا كان المجتمع - كائنه ما كانت صورته - هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد ، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي ، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيره ، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يتفق ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، وإذن فمحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجديدة . .

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية ، وهذه بدورها مرهونة في تغييرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها ، ومن ثم جاءت عبارة « المادية التاريخية » اسماً للمذهب الذي تشير إليه ، وأما تسميته « بالمادية الجدلية » فتجىء من النظر - لا إلى الجانب التاريخي - بل إلى الجانب الوجودي « الانطولوجي » من حقيقة العالم ، فحقيقة العالم « مادة » لا « روح » ، فالمادة هي الأصل ، وما عداها يشتق منها ،

لكنها ليست هي المادة الحاملة للموت ، ذات الخصائص السكونية السلبية ، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغير مرحلة في إثر مرحلة ، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة « مجدول » بعضها في بعض في تيار واحد متصل ، ولذلك كانت حقيقة العالم « مادية » و « جدلية » : مادية في طبيعتها جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها ، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة ، لا مادية ومتطورة ، حتى إذا ما رمزنا لها برمز « س » مثلا ، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان ، لكنها مادية ومتطورة ، بحيث تتحول « س » لتصبح « لا - س » أى لتصبح شيئا غيرها ، ولنا الآن أن نسأل : هل يجرى هذا التحول ذو الخطوات « المجدول » بعضها في بعض وفق قوانين ، وماذا تكون ؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجلدل : أولها قانون تحول الكم إلى كيف ، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدها ، وثالثها قانون نقي النقي .

أما تحول الكم إلى كيف فقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت . .

فالكائن البشرى يزداد نموا من حيث الكم ، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلا بعد أن كان طفلا ، بحيث يستحيل أن يترد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان ، وبلرة الشجرة تتحول إلى شجرة ، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين ، بحيث تتغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول ، وإلا لقلنا عن صفة « الزوجي » التي تصف العدد ، إنها هي صفة « الفردى » مكررة مرتين ، واختصارا فإن كل زيادة في صفة ما من

شأنها — عند حد معين — أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية ، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها — أى تصبح صفة أخرى متميزة في خصائصها من للصفة الأولى .

أما قانون صراع الاضداد ووحدها فوداه أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يصاد بعضها بعضاً ، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تميل به نحو التغير والتحول . .

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنته الداخلية ما يدعوه إلى التغير ، فنحن نخطئ فهم «الواحدة» في الشيء الواحد ، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض ، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز ، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و «لا-س» في وقت واحد ، ومن هذا التناقض الداخلي بين النقيضين تنشأ الحركة ، ومن ثم ينشأ التغير ، على أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه ، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه ، لقد كان يقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك ، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرغمه عامل خارجي طبيعته على الوقوف والسكون . . . يصدق هذا على كل شيء ، وعلى كل فكرة ، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء .

فلذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير ، ثم إذا كان المضي في هذا التغير إلى حد معين يحتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه — لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضاً — فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحلها ، فلا يضمن لنا أن يجيء التغير إلى أرق وأفضل وأعلى وأكمل .

وهنا يأتي القانون الثالث : قانون ثنى الننى ، الذى يقضى بأن ينتهى التقيضان المتصارعان إلى وحدة بلوب فيها التناقض ، وبزوال التناقض يصبح الوليد الجديد « أعلى » درجة من سابقه ، لأن فيه ما كان فيهما ، ثم أضاف إليه تألفا بعد تعارض . .

لكن هذا الوليد المتألف بدوره سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلم جرا ، وهكذا ترى العالم يسير فى مراحل مثلثة الخطوات ، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة ، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفا ، ثم يعقب هذا الننى نفسه حالة جديدة تنفيها ، فتكون بمثابة ننى للننى ، وهنا نعود إلى « إثبات » جديد ارتقيننا فيه عن « الإثبات » الذى بدأنا به السير .

وقد نسأل : من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التى تضبط سير العالم ، أهى تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته ، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون فى وجود مبادئ فطرية فى العقل يجرى للتفكير على مقتضاها ؟ أم هى استدلالات انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ ؟ والجواب عنه الماديين الجدلين هو هذا ، لا ذاك.

فليست مراحل السير الجدلى مقصورة على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها — كما هى الحال عند هيجل — بحيث يكون الانتقال من « فكرة » إلى « فكرة » بل هى مراحل فى سير الواقع المادى ، كما نستطيع أن نستدل من شواهد التاريخ وتطور الجماعات .

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح ، على أنهم حين يصفونه « بالعلمية » فلنما يستخدمون هذه الكلمة لتعنى « المادية » — وعلى هذا تكون « المعرفة العلمية » هى الموقوفة على الواقع

المادى وحده ، مما ينتهى بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لا بد من ردها إلى أصلها المادى لثم لنا دراستها دراسة علمية ، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فسيولوجية ، وهذه بدورها ترد إلى أصول لا عضوية ، وهكذا — على أن أهم ما يعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية ، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله النظرى الصرف — بل في (العمل) أى في نشاطه الاقتصادى ، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية ، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رموس الأموال وهى القلة القليلة ، ويصبح معظم الناس اتباعا لتلك القلة يخدمونها بعملهم وإنتاجهم ، وبهذا يحدث لهذه الأكتيرة « انسلاخ » يبعدهم عن نتائج عملهم ، فيبعدهم عن الحياة الطبيعية كما ينبى أن تكون ، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله ، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تتحطم الحواجز بين الطبقات ، وتزول الفوارق لينوب الكل في طبقة واحدة .

تلك هى خلاصة الفلسفة المادية الجدلية ، التى لا أظن أن مجتمعا واحدا في أرجاء الأرض بأسرها ، قد خلا من التأثير بها تأثرا صغيرا أو كبيرا ، وإذن فهذه ناحية أخرى من روح العصر .

٤

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب « المعرفة العلمية » على حين تناولتها الثانية من جانب « التاريخ والمجتمع » بما ينطوى تحتها من سياسة واقتصاد ، فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقا ، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لم خططه وأهدافه ، لم يكن يمحى بغير تمرد ممن يحرصون

على فردية الشخصية الإنسانية ، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها ، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه ، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها ، فهناك من لاذوا بالتصوف دون العلم ، وبالوجدان دون العقل ، وهناك الشكاك الذين أخذوا يتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق ، وهناك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون الفرد - كل فرد - مسئولاً عن اختياره ، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار .

نعم هناك من لاذوا بالتصوف بمعناه الفلسفي ، وأغنى التنكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً « بالحدس » ، وهو المعاينة بالروح معاينة مباشرة . ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء - فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ ، منذ أفلاطون فنانزا على مدارج الزمن - هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية على حين ترى الحديثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي ، يعدون ذلك ثورة على العقل .

فهو عندهم من قبيل الفاعلية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة ، احتجاجاً منهم على ما يرونه طفانياً للعقل والعلم على حياة البشر .

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً مذهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته . فلئن كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على « الأشياء » بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد ، فاكذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه ، بحيث يصنع كل فرد

حقيقته من مجموعة ما يصدره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بإزاء المواقف التي تعرض له . وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى في ثقافة عصرنا ، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان وتحليل مواقفه ومشكلاته ، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس الفنية في العالم كله ، لترى إلى أي حد أصبحت لفنة الأديب ولفنة الفنان إلى دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرج به للناس فرداً مشخفاً فريداً ، فإن كان الناس على اختلافهم يتفقون عادة على « الموضوعات » الخارجية ، فهذه شجرة وتلك بقرة ، أعنى أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم في أحلامهم .

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه الأحلام من حياة الإنسان .

وكان مما أيد الثائرين على العقل في فكرنا المعاصر ، النظرية الفرويدية في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان إلى مصادر خبيثة غير ظاهرة ، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك ،

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته الأساسية محاولة إخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يليق الضوء على حقيقة الإنسان !

٥

وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر — نتيجة للعالم بكل جوانبه : الطبيعي والاجتماعي والنفسي ، أن أدخلت تتسرب فكرة النفسية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات ، فإذا كانت العلوم الطبيعية

والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي ، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن « أحلام » هذا أفضل من « أحلام » ذلك ، لماذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتعادل الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها ، فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة . ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك ، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بآرائها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثياها وطعامها وشرابها .

وهذه نتيجة تلبو - في ظاهرها - عجيبة ، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العالم - في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة - يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً .

ولن لا تغفل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تلور حول الأرض في بضع دقائق أنجيله وقد نظر إلى الأرض كلها فرآها من بعيد كالبندة الصغيرة السابعة في فضاء الكون الفسيح ، يسأل نفسه متعجباً : أتكون هذه البندة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا الخلق والخلاف بين شعوبها ، ألا إن اليوم آت عما قريب ، حين يتآخى المتخاصمون على صالح مشترك .

والحق أن هنالك من الدلائل ما ينبئ بهذا ، فهو عصر يسوده العلم ، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة ، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصلحها المصانع بالأعداد الكبيرة ، لتنتشر هنا وهناك ، فلا يكون فرق بين حضر وريف ، وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء يتبنون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع ، وهناك

جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى ، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي حوما إلى ذلك .

لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين نلترك أنه لا يرجى للعالم إخوان صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة للأمم ، بل لأفراده ، وعندئذ تختفي هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعقبن على خصائص العصر من قلق وتمزق وشك وسخط .

الماركسية منهجاً

١

ليس يعبر عن روح العصر - من بين مذاهب الفلسفة القائمة - إلا تلك المذاهب التي تنتهى إلى وجهة من النظر تجعل العالم فى حركة دائبة لا تعرف السكون ، وفى تغير دائم وتطور مطرد ، لا يستقر معهما على حال واحدة لحظتين ، فالعالم اليوم ليس هو العالم الذى كان بالأمس ، ولن يكون هو العالم الذى سيصبح غداً ، فالليل يعقبه النهار ، والشتاء يتلوه الربيع ، والوليد ينمو ، والبذرة تنبت ، ومحال عليك أن ترى فى هذا الكون الرحيب كائناً واحداً اهتزل وحده وأفلت من مجرى هذا التيار الدافق : تيار التغير والتطور والسير والحركة والتماء .

نعم إن العين المجردة قد تنتظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء ، فيخيّل إليها أنها بإزاء شيء ثابت قد انغمس فى مكانه لا يتحول عنه يوماً بعد يوم ، لكن الرأى لا ينخدع بهذا النبات الظاهر ، لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرة ثم نمت على مر الزمن جلدوراً وجلوعاً وفروعاً وأوراقاً وثماراً ، ويعلم أن البناء لم يكن قائماً ذات يوم ولن يكون قائماً بعد حين ، فالتغير الذى قد لا يترامى للعين إلا بعد أن يتراكم ، لا يقفز من العدم إلى الوجود بوثبة واحدة ؛ بل هو فى تدرج بطيء لا يتفك لحظة واحدة عن الحدوث ، وإن تعلمت على العين المجردة رؤيته لحظة لحظة .

وليست فكرة التغير هذه بالأمر الجديد ، الذى أدركه إنسان هذا العصر وغفل عنه أهل القرون الماضية ، بل هو مما أدركه الإنسان منذ كان

إنسانا يفكر ، وإن يكن إنسان هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه
 حلما للطبيعة يبين له أن قوام المادة ذرات دائمة الحركة ، فلا صلابة فيها
 ولا سكون بين أجزائها ، ومن ثم سهل عليه أن يدرك فكرة التغير إلى
 أعماقها ، ويبنى عليها تصوره عن العالم ، أما أسلافه فكانوا يرون الحركة
 والتغير في الأشياء الظاهرة أمام حواسهم ، فيحاولون أن يجدوا وراء هذا
 الظاهر المتحرك المتغير جوهرًا ثابتًا ، إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة
 الدائبة والتغير المستمر هما حقيقة الوجود ، فراحوا يبحثون عن تلك
 « الحقيقة » التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول ، والتي إن خفيت عن البصر
 فقد تكشف عنها البصيرة .

والماركسية - شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من
 مختلف جوانبه - هي فلسفة تغير وتطور ، وهي بهذا تعبر عن روح عصرنا ،
 مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محورا وأساسا ، وإنها لتحلل
 الطريقة التي يتم بها التغير من حال إلى حال ، ولا تترك الأمر على إجمال
 وإبهامه ، وتلك الطريقة عندها هي ما يسمى بالمادية الجدلية عندما يكون
 التغير في الطبيعة وكائناتها ، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغير في المجتمع
 البشري ونظمه وأوضاعه .

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالا بعد حال ، بل لا بد
 فيه من التطور النامي الذي يجعل الخطوة اللاحقة « أعلى » من الخطوة
 السابقة ، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقا في الكم وحده ، بحيث
 يصبح الصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى ، بل يكون انتقالا من الأدنى إلى
 الأعلى انتقالا إلى ما هو جديد مختلف في النوع عن المرحلة التي تمخضت
 عنه وأنتجته .

ولهذا التغير الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى ، قوانينه التي تضبط سيره ،

ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ، يمسك الإنسان بالزمام ، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه ، حتى يجنبها المعوقات ، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود ، وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحاً ، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتعقيد ، فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تترك في نخبها الذى كانت تتلأأ به في حنايا الطريق ، ولا يضر الطريقة العلمية حين نطبقها على مشكلات المجتمع أن تخطئ أحياناً خلال المحاولة ، فيكنى الإنسانية ما قد عانت في القرون الطوال الماضية من كثرة اللغو اللغظى الذى لا يشفع ولا ينفع ، فالمجتمع لا يشق من علله بالمواعظ ، وإنما يشق بالعلم نظرية وتطبيقاً .

ولعل ماركس أن يكون من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة ، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذى بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدم ، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهوى ولا إلى العاطفة والرغبة ، لأن هذه كلها عوامل نفسية باطنية لا ينبغي أن يكون لها شأن بقانون علمي يصاغ لحركة موضوعية خارجية ، قانون يبنى على العلة والمعلول ، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروف بعينها .

هذا كله مقبول منه محمود له ، لكننا نقف منه موقف الحيران المتسائل ، حين نراه يقرن شيئين متناقضين أحدهما بالآخر ، فلا ندري كيف ينزع نتائج من مقدماته ، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياق واحد ، وهما : فكرة التغير الذى لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعداً من أدنى إلى أعلى ، في مراحل نمجىء كل مرحلة منها يجديده لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة ، وفكرة الحرية التى لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ ، بحيث يتحتم للسبب أن يفتح

نتيجته الضرورية التي تلزم عنه ، لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي كان يحمل الحاضر في جوفه ، وأن الحاضر يحمل المستقبل ، بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آت على مراحل الزمن ، تماماً كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظة ما ، فيقرأ فيها أن كسوفاً للشمس أو أن خسوفاً للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتماً في الوقت القلاني من مقلب الأيام ، ولو كان الأمر كذلك في سبر التاريخ ، لما كان هناك «جديد» ينبثق في مراحل التطور الصاعد ، فإحدى اثنتين : إما أن يكون التاريخ محتوم المسار ، وبذلك لا يكون في خطواته «جديد» يبدئه ، وإما أن يكون فيه «الجديد» بظهوره مرحلة بعد مرحلة ، وبذلك لا يكون محتوم المسار .

إن «الحتمية» لا تتفق مع «إرادة التغيير» ، لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان ، إذ لا يبقى لهذا الإنسان لزام تطور التاريخ إلا أن «يتفرج» على ما يحدث له وللمجتمع والطبيعة على حد سواء ، مع أننا نرى ماركس حريصاً على ألا يقف الناس - والفلاسفة منهم بوجه خاص - موقف المتفرج المتأمل ، بل لا بد لهم أن يغيروا العالم ، يقول «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة ، مع أن المهم هو أن نغيره» - فكيف أغیره إذا لم يكن هنالك احتمال آخر ، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير ؟ مع أن هذا القرض الثاني ممتنع إذا كان التاريخ محتوم الوسيلة محتوم الأهداف .

وهنا قد يقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب ، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه ، بل ليسر في حلوله ، بأن يزيل من طريقه المصوبات ويضيف عوامل الإسراع ، لكي تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي ، ولكنه قول يناقض بدوره زعماء آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار والقيم ليست سبباً يسبق وقوع

الأحداث ، بل هي نتيجة تنفرع عن ذلك الوقوع ، فإذا كان هذا هكذا ، فبأى شيء تريدنى أن أتدخل فى سير التاريخ لأسرع من مجرى أحداثه ، إلا أن يكون ذلك بما أحله فى رأسى من أفكار وقيم ؟ لكن الترتيب بين الفكر والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه ، يريد شيئاً من التفصيل ، لأنه نقطة أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدعونا إلى الحيرة والتساؤل .

٢

لكننا قبل أن نتقل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نعقد مقارنة بين « الحتمية التاريخية » بمعناها الماركسى الذى أسلفناه ، والذى أشرنا إلى التعارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادة للتغيير يتدخل بها فى مجرى الأحداث بأية صورة من الصور ، أقول إننا نريد أن نعقد مقارنة بين هذا المعنى الماركسى للحتمية التاريخية ، وبين معناها فى السياق الذى وردت فيه فى ميثاقنا ، حين وردت فى الباب السادس « فى حتمية الحل الاشتراكى » عبارة تقول : « إن الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختيارى ، وإنما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضها الآمال العريضة للجاهل ، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين » - ومضى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل الظروف التى سادت ، والتى حتمت أن تكون الاشتراكية هى سبيلنا الوحيدة إلى هدفنا الجديد ، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية .

فالحتمية هنا هى حتمية وسيلة لا بد منها لتصل بنا إلى هدف مقصود ، وليست هى حتمية ممتدة على مراحل التاريخ ، فى الحالة الأولى يكون العائق الذى يحول دون وصولنا إلى هدفنا عرضياً ، كان يمكن ألا يكون ،

وأما في الحالة الثانية فإن العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورة مكتوبة علينا منذ الأزل ، لم يكن منها بد ؛ في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفة حرمتنا الحرية الاجتماعية ، فكان لزاما علينا أن نصدى لها ، وكان من الجائز ألا يتسلل إلى حياتنا المستبدون والمستغلون والمستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية ، وعندئذ كانت تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقيق الهدف ، وأما في الحالة الثانية فالمرحوم هو أن تسلك المستبدون والمستغلون والمستعمرون إلى حياتنا أمر كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ ، وبالتالي كانت الوسيلة التي يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المفقودة ، لتكون هي الأخرى حتمية من حتميات التاريخ .

ومثل هذه المقارنة يصدق أيضاً على الفرق في المعنى بين ما يسميه ماركس « بحتمية الثورة » ، وما يرد في ميثاقنا تحت اسم « ضرورة الثورة » : فالحتمية في الحالة الأولى منظور إليها بنظرة تخضع التاريخ كله بشقّ مراحلها لحتمية تحتم أن تتتابع المراحل على صورة معينة ، وأن تكون الثورة — ثورة الجماهير العاملة على أصحاب رؤوس المال — إحدى تلك المراحل المحتومة ، وأما « الضرورة » التي نصف بها ثورتنا ، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ، فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مستعمر يقهرنا ، وألا يستغلنا المستغلون ، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية ، فلا تتخلف ، لكن هكذا حدث — حدث أن استبد المستعمر الدخيل واستغل المستغل وتخلّفنا بسبب هؤلاء ، فوجب لذلك الثورة ، لتحطم القيد ، وليرفع نير الاستغلال ، ولتلتحق بالتقدميين في مضمار العلوم .

ذلك — فيما أرى — فارق هام بين الفلسفة الماركسية من جهة ، وفلسفتنا الاشتراكية من جهة أخرى : فهذه الأخيرة علاج لمشكلة قائمة ، وأما تلك

فتعتمد على نبوءة تاريخية نستدل بها مرحلة لاحقة من مرحلة سابقة ، الفلاسفة الماركسية تخطط بين « التنبؤ العلمى » وبين « النبوءات التاريخية » وتجعل هذه من تلك ، مع أن التنبؤ في الحالة الأولى قائم على تجربة عينية محددة ، نعلم منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف ، نتج كذا وكذا من النتائج ، كأن تقول مثلاً إنه إذا توافرت في الجو الظروف الفلانية نزل المطر ، فنحكم على ما سيحدث بناء على ما قد حدث ، لما بين الحدثين من تشابه وتجانس ، وأما « النبوءة » التاريخية ، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة ، إذ ماذا تشاهد وماذا تجرب إذا كان المستقبل المرتقب في مراحل التاريخ الآتية ، هو شيء مختلف عن الماضى المتقضى من مراحل التاريخ التى انطوت صفحاتها ؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على « افتراض » أن التاريخ سيسير في خط معين معلوم ، وهى لا تختلف كثيراً عن « قراءة الكف » حين ينظر القارئ إلى خطوط في كفه فيتنبأ لك بكذا وكذا في مستقبلك ، وذلك على « افتراض » أن خط الحياة يسير على نحو معلوم ، فالفرق الكبير بين الفلسفة الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية في هذا الصدد ، هو أن الماركسية تقول للناس : « سيحدث » كذا وكذا ولا قبل لكم بتغيير هذا المصير المحتوم ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتقول لنا : لقد « حدث » بالفعل كذا وكذا من المواقف والمشكلات ، وفى معنا أن نغير ما حدث ، الماركسية تجعل الإرادة الحرة بغير عمل تؤديه ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتترك المجال أمام الإرادة فسيحاً ، ذلك لأن الماركسية تصب حتمية الحدوث على المشكلات نفسها بله طرائق حلها ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتقصر الحتمية على وسائل العلاج ، لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل ، نحتم علينا أن نسلط عليها لإرادتنا بطرائق فعالة لتزيلها من الطريق ، الفرق بعيد بين رجل يعطيك نظرية مؤداها أن منطق التاريخ يحتم عليك أن يجيثك المستقبل البعيد أو القريب

بضائقة مالية أو بعلة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا التناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه (أعني موضع الإنسان) من الوجود الخارجي ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد جانب الشعور منه ، أي أن الجهاز العقلي كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أي أن ذلك الجهاز العقلي من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الهيكلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صوره — أسبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيكلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر هيجل حتى وهو يثور عليه ويقلب آراءه رأساً

على عقب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيغل (وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس للوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة (أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العرضى والظاهر فى عالم للفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك تستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، يردها إلى أصلها التى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لا أن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كائنة ما كانت .

وليس من هنا فى هذا المقال أن تناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلفت نظرنا ونود أن ننتبه - ولو على سبيل الفكاهة - أن النظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها ممن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « علم التنفيذ والتطبيق » ، وبقدر ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على غرار تلك الفكرة ، والحق أنى إذا تصورت طاقة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعسر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية - مثلاً - حساب وجبر وهنسة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقائية » كلها نتيجة لزممت

بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب النارية قد شاء لها القدر الأعشى أن تقع فتمحو نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رهوس نفر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائر والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدى الناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ . . لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشقي مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلا يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصلح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضي إلا وقت قصير ، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة :

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان - فيما نرى - أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادي يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، ولإننا لنرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقها المادي في جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار الواقع الكريه أنفوس الناس ، فتبلورت في رهوسهم فكرة ، فثاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمي إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبق جديد لها لنطمئن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأي مستقبل قريب أو بعيد ، في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعي راخن ، ففكرة لتغييره ، فإخراج تلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعي جديد .

وهاهنا كذلك يعن لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت في الميثاق الوطني ؛ إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ؛ ركناً من أركانها ، يقول وهو في معرض «التطبيق الاشتراكي ومشاكله» ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأي النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكري أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر في الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطني من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح ...

إن ما نسميه « بالسياسة » إن هو إلا خطة للعمل في هذا الميدان أو ذاك ، نرممها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهي دائماً « فكرة » يراد لها أن تهدي السائقين في طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادي أولاً فالفكر ثانياً ، نتج عن ذلك حتماً أن تنفني « السياسة » ويبطل أثرها ، ويصبح محالاً على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أعنى أنه يكون محالاً عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صارخ بما في ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون لما ركس في فهم ما يريده بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحديين

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد (والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكانت ظواهر العقل كلها في رأيه فروعاً تنفرع عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا يتفرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض الابس ، مما يجعل حكماً على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً محضوفاً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبا على رأس ليعتدل » . . ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أى الأفكار) أساساً أولياً ، منه تنفرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن تقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه - بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي يتفرع عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع الصلبة ، وأما أفكار الرأس فهي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، ما لم يرتكز على أساس مكين في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شطراً ، « ان الجانب الفكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . : وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه . بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبنا بلغتين مختلفتين ، أم أن هذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تفرعت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتب بالقدمين الراسختين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماوكس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تتم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيده بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هنالك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع لجمعية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراحلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للجمعية وللضرورة ، لكن الهدف الاسمى بعد ذلك هو أن تجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنهج الجمعية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة جمعية لماضيا ، وأما حين يجاوز الإنسان بنمياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماوكس) فيبطل عندئذ تطبيق المنهج العلمى بجميئته ، لأننا هاهنا لا نتعقب كل شئ إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحا ، إن الأفكار صنفان : أفكار تجبى

انعكاسات للحياة المادية الواقعية - أخصى للحياة الاقتصادية في الظروف القاعية من إنتاج واستهلاك - وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذى يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذى يجوز أن يكون «أيديولوجية» تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذى نعينه حين نقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية على السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . . فهل وقع ماركس في تناقض منهجى حين افترض نطاقا للضرورة ونطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثانى للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق في هذه الحياة الفكرية بين ما يجرى انعكاسا للأساس المادى ، فيرتبط بحتميته ، وما يجرى ابتداء أصيلا فيتنصف بالحرية من روابط الحتمية وضرورتها ؟

٤

بغير التعرض للجانب الموضوعى من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامى في منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتما عن المقدمات ؟

إنه ليجوز القول إن ماركس قد سار في تفكيره خلال خطوات ثلاث :
فى الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية - بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط - إلى أن تأخذ الأموال في التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرع التنافس صرعا في ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزروح - الإمعان في قلة من يملكون ، وفي زيادة من لا يملكون - ليشهد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالي شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من ميدان التسابق ، ليبقى ذلك النفر القليل المالك ، فكأن النتيجة المحتومة هى زيادة فى ثروة الأثرياء ، وزيادة فى شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعى أن تكون القلة الثرية هى الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هى الطبقة المحكومة .

وفى الخطوة الثانية يبين - بناء على النتيجة التى وصل إليها فى الخطوة الأولى - ضرورة أن يثول الأمر إلى طبقتين اثنتين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث - بالتدرج - عملية استقطاب فى المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد - إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا فى جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يخفقوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه بينما لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذى يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بغير وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تنمحي الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنمحي طبقة أصحاب رعوس الأموال ، ومن ثم كان النصر محتوما آخر الأمر للطبقة التى لا مناص من وجودها ، على الطبقة التى يمكن زوالها .

وأخيرا تبيىء الخطوة الثالثة التى يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فإدام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمى للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هى قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفراداه ، هو الذى

يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل تجميع هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقي يحتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دمنا قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج عن ذلك حتماً أن تحتفى كل الطوائف إلا طبقتين اثنتين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تتمتع سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم غنى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه اختفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تنلج ' ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا الانقسام إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن النصر محقق للثانى على الأول ، فهل يلزم حتماً أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانساً يخلها من الصراع ؟ أليس هناك — من الوجهة المنطقية الصرف ؛ فضلاً عن شواهد الواقع — احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذ السير صورة أخرى ، وذلك بأن يعلو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وبملكية وسائل الإنتاج ،

فبغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ نقول إن ذلك محتمل وليس مؤكد الحدوث وما دامت المقدمة الواحدة تؤدي بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فمن التحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ؛ فأحسب أن بها ثغرات في منهج استدلالاتها .

المحتويات

الصفحة

٥	تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة - - - - -
٤٢	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث - - - - -
٦٥	إرادة التغيير - - - - -
٧٧	وحدة التفكير - - - - -
٨٨	يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟ - - - - -
١٠٢	رجل الفكر ومشكلات الحياة - - - - -
١١٣	طراز من الفردية جديد - - - - -
١٢٨	الفرد ، والمواطن ، والإنسان - - - - -
١٤٢	من هو المثقف الثوري - - - - -
١٥٤	ضوء على معنى الصراع الفكري - - - - -
١٦٨	أزمة القيم في عصر الانطلاق - - - - -
١٧٨	بأي فلسفة نسير ؟ - - - - -
١٩٣	قيادات الفكر المعاصر - - - - -
٢٠٣	روح العصر من فلسفة - - - - -
٢١٨	الماركسية منهجاً - - - - -